الاجتهاد

مجلة متخصصة تعنى بقضايا الدين والمجتمع والتجديد العربي الإسلامي

فكرة الدولة وبنية الدولة في المجال السياسي العربي الإسلامي (٢)

هشام جعيط — علي زيعور — أولريك هارمان

فرد دونر — صلاح الدين الجورشي — أحمد موصللي

ناصر البريك — رضوان السيد — عبدالله السريحي

دار الاجتهاد

بيروت

الاجتهاد

مجلة متخصصة تعنى بقضايا الدين والمجتمع والتجديد العربي الإسلامي

العدد الثالث عشر

السنة الرابعة

خريف العام ١٩٩١م ١٤١٢هـ

رئيسا التحرير

الفضل شلق ورضوان السيد

مدير التحرير المسؤول

محمد السماك

تصدر عن :

دار الاجتهاد للأبحاث والترجمة والنشر

ص.ب: ٥٥٨١/١٤ - بيروت - لبنان - تلفون: ٨٦٦٦٦٦

تلكس PAPCO ٢٢٦٣٢ _ LE

التوزيع في الوطن العربي وكافة انحاء العالم:





Compagnie Libanaise de distribution de la presse et des imprimés

Tlx: 21056 LE - Beyrouth - LIBAN

الاشتراك السنوي:

- المؤسسات والجامعات والهيئات في أقطار الوطن العربي وسائر الدول الأجنبية ١٠٠ دولار أميركي.
- الأفراد:
في أقطار الوطن العربي ٥٠ دولاراً أميركياً
خارج الوطن العربي ٧٠ دولاراً أميركياً
تدفع اشتراكات الأفراد مقدماً.

التسديد:

١ - اما بشيك مسحوب على احد المصارف لامر «دار الاجتهاد للابحاث والترجمة والنشر»

Dàr Al - Ijtihād For Research, Translation, and Publication

٢ - او بتحويل الى العنوان التالي:
حساب «الاجتهاد»
رقم ٠٠،٠٤،٠١،٠٢٢٩٥٧ دولار اميركي
البنك السعودي اللبناني، الفرع الرئيسي
تلكس LABANK ٢١٤٦٩ LE -
ص. ب. ٦٧٦٥ - ١١ - بيروت - لبنان

Account «Al - IJTIHAD»
No. 00,04,01,022957 in US Dollars
Saudi Lebanese Bank. Head Office
Telex: LABANK 21469 LE -
P.O.BOX.: 11 - 6765 - Beirut, LEBANON

ثبت الموضوعات

مسألة الدولة وصراع «الصّور التاريخية»

التحرير

I

ليست مسألةُ السلطة والدولة في الإسلام الوسيط مسألةً قليلة الشأن. ولا ترجع أهميتها إلى استمرار تأثيرها في مجالنا السياسي والاجتماعي والأخلاقي وحسب؛ بل إلى موقعها في وعينا الحاضر، والخلاف حولها فيما بين الباحثين العرب والمسلمين، وفي نقاشات الدارسين الأجانب، أيضاً.

وقد أُثيرت المسألةُ من جديد في العقدين الأخيرين من السنين لاعتبارين عمليين؛ الأول ما رُئي أنه فشلٌ للدولة القطرية/ القومية في الوطن العربي. والثاني قيام الثورة الإيرانية وظهور حركاتٍ سياسيةٍ تدعو للدولة الإسلامية. أمّا فشَلُ السلطات القطرية فقد أُرجع تارةً إلى أنها لم تكن حديثةً بما فيه الكفاية، بمعنى أنها استمرت تسترشد أو تتأثر بمفاهيم «دينية قديمة» للأمة والدولة والسلطان. وأُرجع طوراً إلى ظهورها تحت ضغوط الاستعمار، وتبعيتها المفرطة للنظام الرأسمالي العالمي. وأدّى قيام الصيغة الإيرانية للدولة الإسلامية، وانتشار الحركات السياسية الداعية للدولة الإسلامية؛ إلى الذهاب إلى أنّ «الإسلام السياسي» لم يَعُدْ حُلُماً للتقليديين المترحّمين على العثمانيين؛ بل دخل إلى أُفُق «المشروع» الذي ينبغي النظر إليه بجدية. ولذا، ففي الوقت الذي اتجهت فيه الدراسات لتحليل طبيعة «السلطة» في الوطن العربي المعاصر؛ عاد النقاش في

تحليل «المراجع» الفكرية للحركات الإسلامية؛ إلى التاريخ القديم لعلاقة الإسلام بالدولة، والعرب بها، والمعنى الديني والسياسي للخلافة والسلطنة وما شابه من أشكال السلطة والدولة. ولا شكّ أنّ النقاش حول هذه المسائل مشروعٌ بل ضروري. لكنّ المشكلة أنه يجري من ضمن آفاقٍ معاصرةٍ تماماً ـ وهذا مفهوم ـ لكنه وبآفاقه هذه حريٌّ أن لا يُوصِلَ لنتائج معقولةٍ في الإدراك والفهم والحكم. وبخاصةٍ إذا أخذنا في الاعتبار المفاهيم الشمولية التي يجري التناقُش حولها، والخلاف عليها؛ مثل الإسلام والديمقراطية، والإسلام والمجتمع المدني، والإسلام والدولة الوطنية، والإسلام والعلمانية، وهل «الدولة الإسلامية» القديمة سلطة ثيوقراطية.. الخ.

واستقر في وعي كثيرٍ من المسلمين المُحْدَثين ربط الإسلام كدينٍ بالدولة كنظامٍ سياسي. بل واستقرّ أيضاً أنّ الإسلام بطبيعته دينٌ ودولةٌ. ويرجع ذلك في جزءٍ كبيرٍ منه إلى «صورة المسلمين» منذ القديم عن عصر الرسول (ﷺ) والخلافة الراشدة حيث تلازم الأمران حسب تلك الصورة، ثم عادا للتلازُم (الخلافة والسلطة) لدى العثمانيين حتى خروج السلطان عبد الحميد الثاني عام ١٩٠٩ م. ويقوّي من الوعي بالصورة وضرورتها عدم قدرة «الدولة» عند العرب، وفي العالم الإسلامي، في الخمسين سنةً الماضية على حلّ المشكلات الكبرى المتعلقة بالوجود والحرية والوحدة والتنمية والتقدم.

أما المستشرقون القُدامى فقد حيَّرتْهم الخلافة منذ القرن الثامن عشر. فهناك الطابع القُدْسي الذي تُضفيه على نفسها. وهناك من جهةٍ ثانيةٍ «عدم القدسية» التي ينظر بها إليها المسلم؛ سواءٌ أكان معارضاً أو يدين لها بحق «الطاعة والنُصْرة». ثم هناك أيضاً الضعف السياسي للخلافة في أكثر عصورها، وعدم تأثر «وعي» الجماعة والأمة بهذا الضعف أو الغياب. وقد حاول بعضُ من المستشرقين المعاصرين حلّ هذه الإشكالات، بالقول إنّ «الدولة» لم تكن موجودةً أصلاً لدى العرب طوال القرن الهجري الأول، وأن «وجودها المُدَّعى» كان صورةً اصطنعها الفقهاء والمؤرّخون فيما بعد. ويبدو هذا لأول وهلةٍ حلاً للإشكال القائم والمتمثّل في بقاء الإسلام / الدين والإسلام/ المجتمع اليوم

بدون الدولة الحارسة أو السائسة. لكنّ الذين يقولون من المستشرقين بغياب الدولة في العصر الأول، يقولون أيضاً بغياب الدين! وهكذا تتحوّل المسألةُ إلى أُحْجيةٍ بدلاً من أن تكون تنقيباً تاريخياً موضوعياً متحرراً من «الوعي السائد» لدى المسلمين، ومن «الأفكار المسبقة» لدى المستشرقين.

II

وليس من المنتظر والأمر أمْر وعيٍ قبل أن يكون أمر قراءةٍ لتجربةٍ تاريخيةٍ ماضيةٍ أن تصل المسألةُ في المدى القصير إلى فهمٍ موضوعيٍّ أو صورةٍ وثائقيةٍ تحظى بالقبول. على أنّ المقاربةَ لا تخلو من فائدةٍ؛ بل هي ضروريةٌ لأهمية «مسألة الدولة» في تاريخنا وحاضرنا. ونود أن نقترح هنا بعض الأفكار. وهي أفكارٌ لا ترقى إلى مستوى الرؤية الشاملة أو المدّعية لحلّ كلّ الإشكاليات.

تشترك الدول والإمبراطوريات في أمرٍ واحدٍ مهمٌّ هو ميتافيزيقية الأصول أو أُسطوريتها. وليس المقصود بالأسطورة (الميثولوجيا) هنا الوهم أو البُعْد عن الحقيقة التاريخية؛ بل الرمزية الشاسعة الآفاق، والمحوطة بالقداسة، التي تَحُفُّ بها. نعرف ذلك عن الإمبرطوريات والدول القديمة عند البابليين والمصريين والإغريق والرومان؛ كما نعرفُها في الدول القومية الحديثة من فرنسا وبريطانيا وهولندا والسويد، وإلى ألمانيا وإيطاليا والولايات المتحدة واليابان. دائماً هناك «عصرٌ ذهبيٌّ» يقع مع بداية الأمة والدولة أو تاريخهما المعروف وغير المعروف. والدولةُ الإسلامية (الخلافة) لا تختلف عن الدول قديماً وحديثاً؛ فعصر الخلافة الراشدة الذي تبلورت فيه الأمة، وتخلّقت الدولة هو «العصر الذهبي». والمعروف أنّ «الدولة الأموية» التاريخية قامت في أعقاب «الفتنة الكبرى» أو الحرب الأهلية الناجمة عن مقتل عثمان بن عفّان. وما كان ممكناً أن تقيم دولةٌ نفسها، أو تعلّل شرعيتها واستمرارها بفرض النظام بعد حربٍ أهليةٍ فقط. ربما حاول ذلك معاوية، أو عبد الملك. لكنّ أمر المشروعية العليا، والشِرْعة التي يقبلها الجميع ويخضع لها الجميع؛ ما كان يمكن حلُّها بالنسبة للمجتمع إلّا بالعودة إلى النبوّة، وإلى العصر الذهبي للخلافة الراشدة. فكانت الخلافةُ، أو خلافةُ الله أو خلافة النبوة؛ كُلُّ ذلك كان تأسيساً لمشروعيةٍ، وفرضاً لشرعةٍ،

ورجوعاً إلى تاريخٍ أو صورة تاريخٍ للتكون والسواد. بيد أنّ ما فهمه المجتمع من «الخلافة» أنها خلافته هو، وليست خلافة بني مروان. فكانت الصراعات الطويلة الأمد بين «الأمة المستَخلَفة» و«السلطة المستخلَفَة». وما استطاع أنصار «السلطة» الدفاع عنها إلاّ بالقول إنّ زوالها يعني العودة للحرب الأهلية. بينما أمَّلَ مُعارِضُوها بإزالتها العودة للعصر الذهبي، عصر الخلافة الراشدة؛ حين كانت الأمة والدولة موحدَتين في كيانٍ صلبٍ واحد. ونجح العباسيون في الوصول للسلطة لكنهم لم ينجحوا طبعاً في إقناع أحدٍ بأنّ الأمة والدولة عادتا لعصر التوحد الذهبي؛ فكان ذلك بدايةً للانفصام بين «الشريعة» و«السياسة»، بين المجال الديني المتعلّق بالمجتمع وشعائره وممارساته، والمجال السياسي المتعلق ببنية السلطة، وإداراتها، وجيوشها، وضرائبها. وما كان ذلك انفصاماً للدين عن الدولة بالمفهوم الحديث للعلمانية أو الليبرالية. فقد بقيت المشروعية العليا واحدة: أصل الأمة، وأصل الخلافة أو الدولة. لقد برز مقدّسان: «الجماعة المقدَّسة»، و«الدولة المقدسة» أو خلافة اللّه. وداخَلَ الجماعة المقدَّسة إحساسٌ باليأس من إمكان التخلُّص من مقدَّس الدولة بدا في الأثر القائل: تكون الخلافةُ ثلاثين عاماً ثم يكونُ مُلْكٌ عَضُوض. بينما ظلَّت السلطة مقتنعةً أنها تُمسك بزمام المقدَّس من خلال خلافتها في الأرض، وخلافتها للرسول (ﷺ). وخلال الصراع على «المشروعية العليا» أو «الاستخلاف» بين المقدَّسين تكوَّن المجالان المتوازيان، كما تكونت مؤسساتُهما، ونقاط التلاقي والافتراق بينهما. وبرزت بينهما مشتركاتٌ كثيرةٌ عمليةٌ في العبادات والمعاملات، والدفاع عن الكيان تجاه الخارج. لكنّ الجماعة استمرت تتهم «الدولة» بخيانة المقدَّس أو انتهاكه؛ بينما أصرت السلطة من جهتها على أنها هي التمثيل الأصدق والأصفى لذلك المقدَّس. وكانت الأزماتُ تتصاعد بين الطرفين عندما تعتقد إحداهما أنّ «المقدَّس» بالمعنى الذي تفهمه هي قد اختُرِقَ من جانب الأخرى؛ كما حدث في محنة خلق القرآن مَثَلاً. ثم يعود الهدوءُ عندما تطمئنُ كُلٌّ منهما إلى أنّ الأخرى تعملُ في مجالها، ومجالها الخاصّ فقط.

وتغيَّرت المسائل بضعف الخلافة، وفقدها لمجالها السياسي الخاصّ. ففقدت

ادّعاءها، ولجأت إلى «الجماعة» التي ألجأتْها كأثرٍ من آثار الماضي، ماضيها هي، وكذكرى للعصر الذهبي، عصر الخلافة الراشدة. وما كانت للدولة السلطانية الجديدة والبازغة دعاوى خلافةٍ ولا قداسة. بل قامت تلك الدول منذ السلاجقة وإلى الأيوبيين والمماليك والعثمانيين؛ بتبنّي مقدَّس الجماعة. فعادت للنقاشات والخلافات سويتُها السياسية البحتة. وجرى الاحتكامُ في المشكلات السياسية والأمنية إلى المقياسين العمليين: الكفاية (ضبط الداخل)، والشوكة (الدفاع في مواجهة الخارج).

وهكذا، فقد تكون مشكلات الدولة العربية الحديثة في جانبها الأيديولوجي؛ ناجمةً عن مقدَّس الجماعة والأمة. فهناك وعيٌ قويٌّ وعريقٌ بالأمة الواحدة، والدار الواحدة، والدولة الواحدة. وهي أُمورٌ لم تنجز - أو لم ترد - السلطات العربية الحديثة في نطاقها شيئاً. أما الدعوات الحارة للدولة الإسلامية؛ بل والخلافة الإسلامية؛ فقد لا تكون غير حنينٍ - صحّيٌّ أو مَرَضيٌّ؟! - للأمة الواحدة، والدار الواحدة، والدولة الواحدة!



***

يتضمن هذا العدد وجهات نظر مختلفة ومتباينة في أصل الدولة وطبيعتها وتطوراتها في الإسلام الأول. والهدف من وراء ذلك إثراء النقاش حول هذه المسألة الحساسة والبالغة الأهمية في التجربة التاريخية لأمتنا.

التحرير



رؤية الخلافة وبنية الدولة في الإسلام

رضوان السيد

I ـ السلطة: الرؤية والمشروعية: تَرِدُ في القرآن الكريم عدةُ مفرداتٍ فهمها المسلمون الأوائل ـ فيما يبدو ـ باعتبارها مفاهيم التأسيس لسلطتهم ومشروعيتهم في ظلّ الرسالة النبوية الجديدة. والمفرداتُ المعنيةُ هنا هي: **الإظهار، والتمكين، والاستخلاف، والتوريث، والوعد.**

١ ـ أمّا مفرد **الإظهار** فيرد في القرآن الكريم بمعنى النُصْرة والغلبة على ما عداه. وهو يتكرر ثلاث مراتٍ بالصيغة نفسها (في سُوَر: التوبة/ ٣٣، والفتح/ ٢٨، والصفّ/ ٩): ﴿هو الذي أرسل رسوله بالهدى ودين الحقّ ليُظهره على الدين كلِّه...﴾. وقد فهم المسلمون الأوائل من ذلك أنهم سيسيطرون على الأرض التي بأيدي أتباع الديانات السابقة، كما أنّ دينهم سيعلو ويظهر مقارنةً بالديانات الأخرى. ففي كلمةٍ ـ يقال ـ إنّ عمر ابن الخطّاب استحثَّ بها العربَ على اللُّحاق بالمثنّى بن حارثة الشيباني لقتال الفرس بالسواد؛ يقول عمر[1]: «سيروا في الأرض التي وعدكم الله أن يورثكموها في الكتاب؛ فإنه قال: ليُظهره على الدين كلِّه...». وعندما أراد قُتيبةُ بنُ مسلم الباهلي والي خراسان عام ٩٦ هـ أن يُقنع المقاتلين الغازين معه بمشروعية مقاتلة

(١) تاريخ الطبري ١/ ٢١٦٠.

الترك قال لهم(٢): «إنّ الله أحلَّكم هذا المحلّ ليُعزَّ دينَهُ، ويذُبَّ بكم عن الحُرُمات. . . ووعد نبيَّهُ صلَّى الله عليه وسلّم النصر بحديثٍ صادقٍ، وكتابٍ ناطقٍ؛ فقال: هو الذي أرسل رسوله بالهدى ودين الحقّ ليُظهره على الدين كله ولو كره المشركون».

٢ ـ ويرد مفردُ الوعد بصيغٍ مختلفةٍ مراتٍ كثيرةً في القرآن(٣). وما يعنينا هنا الآيةُ التي تقول(٤): ﴿وعد الله الذين آمنوا منكم وعملوا الصالحات ليستخلفنّهم في الأرض كما استخلف الذين من قبلهم. وليمكّننَّ لهم دينهم الذي آرتضى لهم. وليبدّلنّهم من بعد خوفهم أَمْناً؛ يعبدونني لا يشركون بي شيئاً. . .﴾. ويفسّر الطبريُّ (ـ ٣١٠ هـ) ذلك في رواياتٍ عن الصحابة والتابعين بأنّ معناه(٥): «ليورثنَّهم أرض المشركين من العرب والعجم فيجعلهم ملوكها وساستها كما فعل بمن قَبْلَهم ذلك».

٣ ـ ويردُ مفردُ التمكين مراتٍ فيما يتصل بالأمم السالفة، وبأهل مكّة. ويهمُّنا هنا ما ورد في الآية السالفة الذكر(٦): ﴿وليمكّننَّ لهم دينهم الذي آرتضى لهم. . .﴾.

٤ ـ ويردُ مفردُ التوريث مراتٍ كثيرةً في القرآن أيضاً(٧). وهو يرتبط في عددٍ من الآيات بالاستخلاف. كما يرتبط في آياتٍ وأحاديث بالوعد والإظهار؛ من مثل الكلمة المنسوبة لعمر بن الخطّاب، والتي سَلَف ذكرها؛ فقد جاء فيها(٨): «سيروا في الأرض التي وعدكم الله في الكتاب أن يُورَثكُموها. . والله مُظْهِرٌ دينه، ومُعِزٌّ ناصره، ومُوَلٍّ أهله مواريثَ الأُمَم. . .». وفي روايةٍ عن عامر ابن

(٢) تاريخ الطبري ٢/١١٧٩.
(٣) قارن بمحمد فؤاد عبد الباقي: المعجم المفهرس لألفاظ القرآن الكريم، ص ٧٥٣ ـ ٧٥٥.
(٤) سورة النور/ ٥٥.
(٥) تفسير الطبري ١٨/١٥٨ ـ ١٥٩.
(٦) سورة النور/ ٥٥.
(٧) المعجم المفهرس، ص ٧٤٨ ـ ٧٤٩.
(٨) تاريخ الطبري ١/٢١٦٠.

شراحيل الشعبي (ـ ١٠٤ هـ) التابعي المشهور أنّ العربَ خاطبوا الفرسَ قبل وقعة القادسيّة قائلين[٩]: «إنّ الله قد أورثنا أرضكم وأبناءكم وأموالكم. . .».

٥ ـ ويردُ مفردُ الاستخلاف في القرآن زُهاء أربع عشرة مرةً بصيغٍ مختلفةٍ[١٠]. ويتصل منها بموضوعنا بشكلٍ مُباشرٍ الآيتان[١١]: ﴿قال عسى ربُّكم أن يُهلك عدوَّكم ويستخلِفَكُم في الأرض فينظرَ كيف تعملون﴾؛ و﴿وعد الله الذين آمنوا منكم وعملوا الصالحات ليستخلفنّهم في الأرض كما استخلف الذين من قبلهم. . .﴾[١٢]. وقد فهم المسلمون الأول من ذلك أنه كان من رسالة النبي (ﷺ) استخلافُ العرب، وتوريثهم الأرض. فقد قال سعد بن أبي وقّاص أو رُسُلُهُ قبل القادسية لرستم قائد جيش فارس[١٣]: «إنّ محمداً جاء باستخلاف العرب، وتوريثهم الأرض. . فإنّ الله ابتعثنا، والله جاء بنا لنُخْرِجَ مَنْ شاءَ من عبادة العباد إلى عبادة الله، ومن ضيق الدنيا إلى سعتها، ومن جَور الأديان إلى عدل الإسلام».

يقوم تصوُّر المسلمين الأوائل إذن لسلطتهم وفتوحاتهم ومشروعيتها على أنهم أمةُ النبيّ المستخلَف على النبوة بعد أن نُزعت من بني إسرائيل، والمستخلَف في الأرض المنزوعة من الفرس والروم بمقتضى الاستبدال الذي يُصيبُ الظالمين، المرتدين عن دين الله وشرْعته ومواريث نبوته[١٤]. فالله مالكُ المُلك، يؤتي المُلْكَ مَنْ يشاءُ، وينزعُ المُلك ممن يشاء، ويُعِزُّ مَنْ يشاء، ويُذِلُّ مَنْ يشاء[١٥]. وهذا ـ فيما يبدو ـ معنى تسمية المسلمين لسلطتهم الأولى بعد وفاة

---

(٩) تاريخ الطبري ١/٢٢٧١ ـ ٢٢٧٢.
(١٠) المعجم المفهرس، ص ٢٣٩ ـ ٢٤٠.
(١١) سورة الأعراف/ ١٢٩.
(١٢) سورة النور/ ٥٥.
(١٣) تاريخ الطبري ١/ ٢٢٢٦، ٢٢٤٥.
(١٤) قارن برضوان السيد: الخلافةُ والمُلك ـ دراسةٌ في الرؤية الأُموية للسلطة؛ بحث في المؤتمر الدولي الرابع لتاريخ بلاد الشام؛ نُشر بمحاضر الندوة الثالثة، القسم العربي، م / ٩٦ ـ ١٤٢.
(١٥) سورة آل عمران/ ٢٦.

النبي (ﷺ) خلافة. فهم، أي المسلمون، خُلفاءُ الله في الأرض، ورئيسُهُمْ الذي يكلون إليه القيادة في مجال تحقيق المشروع الإلهيّ الذي نذرهم الله له هو الخليفة[١٦].

* * *

كان هناك من قال إنّ التسمية الأولى أو اللقب الأول لزعيم المسلمين كانت: خليفة رسول الله. وقد أطبق المتأخرون من الفقهاء والمؤرّخين أنّ معناها: الذي خَلَفَه أو تولّى الأمر (السياسي) بعده. لكنّ هناك نصوصاً مبكّرةً على قِطَعٍ نقديةٍ، وفي المصادر التاريخية يردُ فيها لقب: خليفة الله. فيبدو أنّ التصور الكامن في الحالتين ليس المعنى المتبادر، أي المجيء عقبه؛ بل أنه القائم على المشروع الإلهي الذي أوكله الله ورسولُهُ إلى المسلمين في الأرض. أمّا النصوص السالفة التي أوردْناها عن هذا التصور فتستند إلى كتب المؤرّخ والمفسِّر المشهور محمد بن جرير الطبري (ـ ٣١٠ هـ)؛ من كتبه الثلاثة: تاريخ الأمم والملوك، والتفسير الكبير، واختلاف الفقهاء (كتاب الجهاد). والطبري متأخرٌ نسبياً. لكننا نعلمُ الآن أنه استند فيها إلى ابن اسحاق (ـ ١٥٠ هـ) في كتبه: المبتدأ، والمبعث، والمغازي؛ وقد اختصرها ابن هشام (ـ ٢١٨ هـ) في السيرة النبوية المعروفة. وابن إسحاق من تلامذة التابعين. بل هناك من يقول إنه أخذ عن الصحابة أيضاً وبخاصةٍ أنه قضى معظم حياته بالمدينة. فابن اسحاق لم يصطنع ذلك التصور متأثراً بدولة الإسلام الضخمة في عصره؛ بل أخذه عن شيوخه أواخر القرن الأول الهجري[١٧].

* * *

(١٦) فيما يتعلق بالنظرة إلى موقع المسلمين من الأمم السالفة التي استُبدِلوا بها؛ كانت هناك نظرتان؛ الأولى ترى أنّ هذه «السُّنّة» تسري على المسلمين أيضاً فإنْ بَدَّلوا وغيّروا استُبدل بهم. وكان هناك من قال إنّ المسلمين هم آخِر «الأمم» قبل يوم القيامة. ظهر ذلك في مثل الأثر القائل: سيبلغ هذا الدين ما بلغ الليل. وفي مثل: لا يزال قومٌ من أمتي ظاهرين على الحق. وفي مثل قولة الحسن البصري (ـ ١١٠ هـ): «أمتكم آخِر الأمم. فلا أمةَ بعد أمتكم ولانبيَّ بعد نبيكم، ولا كتاب بعد كتابكم! أنتم تسوقون الناس والساعة تسوقكم»؛ قارن بابن قتيبة: عيون الأخبار ٢/٣٤٤.

(١٧) وُجدت بالمغرب قطعةٌ من سيرة ابن اسحاق نشرها محمد حميد الله ثم سهيل زكّار. وقد رأى الفقهاء المسلمون فيما بعد أنّ «الدولة» قامت بمعناها الكامل السياسي والإداري بالتوازي مع هجرة الرسول (ﷺ) إلى المدينة. افترض ذلك الماوردي وأبو يعلى والجويني وابن جماعة وغيرهم. وأفرد أبو الحسن محمد بن أحمد بن مسعود التلمْساني (ـ ٧٨١ هـ) لمسألة «دولة الرسول» كتاباً ضخماً مستقلاً سمّاه: «الدلالات السمعية على ما كان في عهد رسول الله (ﷺ) من الحِرَف والصنائع والعمالات الشرعية» (نشره أستاذنا الدكتور احسان عباس بدار الغرب الإسلامي ببيروت، ١٩٨٥). وقد ذكر فيه على سبيل المثال نواب رسول الله عند غيابه عن =

II ـ الفتنة والدولة:

هـذه هي أُسُس المشروعية العليـا للخلافـة. وهذا معنى سَبْق لقب خليفـة الله، أو خليفـة رسول الله عـلى اللقب الآخـر: أمـير المؤمنـين. فـالاستخـلاف استخـلافٌ في الأرض، وتجاه الـديانـات والأمم الأخرى. ويتضمَّن ذلـك مَثَلاً حقَّ الفتـح: «لإخـراج العبـاد من عبـادة العبـاد إلى عبـادة ربِّ العبـاد»، وحقّ السيـطرة (الـظهـور والغَلَبـة) من أجـل تـطبيق شريعــة الله في الأرض. لكنّ الاستخلاف والفتح والسيطرة؛ كلّها تبقى تجاه الخارج، ولا تتناولُ مسألة تنظيم الأمة، أو تحولهـا إلى جماعـةٍ سياسيـةٍ. والدولـة ـ كما هـو معلومٌ تقوم في جمـاعةٍ سياسيةٍ أو مجتمعٍ سياسيٍّ. والجدل الدائر منذ الـربع الأول من القـرن العشرين حول علاقة النبوة بالدولة، أو الدين بالدولة؛ يتركّز حول هذه المسألة بالـذات؛ أي هل أنشأ النبي (ﷺ) دولةً أو هل قام أيامه مجتمعٌ سياسيٌّ؟ فلا خلاف في أنّ النبي (ﷺ) قام بأعمالٍ «دنيويةٍ» كثيرة. لكنْ ما هو السياسي فيها وما هو الديني الخالص؟ إنّ الغزوات والغنائم وتوزيعها، وتقسيم الأرض المفتوحـة أو إبقاءهـا بأيدي فـلّاحيها لصـالح المسلمـين؛ كُلُّ ذلـك أعمالٌ دنيـويةٌ جـانبها السيـاسي العملي ظاهر؛ لكنْ هل كـان ذلك كُلُّه من مقتضيـات الدين والـدعوة، أم أنـه كان بدايةً لتنظيماتٍ مؤسَّسيَّةٍ في مجتمعٍ سياسيٍّ في طريقه للتكـون؟ إنّ المعروف أنّ الفقهاء المتأخّرين من أهل السنة والجماعة اعتبروا الإمـامة من فـروع الدين، واعتبروا الصيرورةَ إليها اجتهاداً وليس أمراً تعبدياً. بينما اعتبرت الشيعةُ الإماميةُ والإسماعيليةُ الإمامة أصلاً من أصول الدين. لكنّ ذلك كلّه لم يكن خلافاً عـلى مشروع «السلطـة» بحـدّ ذاته. فـالطبـريُّ سُنِّيٌّ، والرؤيـةُ التي عرضهـا لمسـألتي

= المدينة، ووزراءه، وكتّاب سرّه، وحجّابه، وخدمه، وحرّاسه، وصاحب عَنَزَته (رمز السلطة الذي كان يُحملُ بين يديه)، وأمراءه على الحجّ، وكُتّاب الـوحي والرسـائل الأخـرى، ورسله وسفراءه، وعهوده وأحداث مصالحاته، وعرفاءه على القبائل وفي المدينـة، والتراجمة بينه وبـين الملوك، وأمـراءه على النـواحي والغزوات، وقضـاته، وقُسَّـام غنائمـه، ومحتسبيـه، وصـاحب عَسَسِهِ. . الخ. وقد اختصره من بعض النواحي وزاد فيه من نواحٍ أُخرى في العصر الحديث المحدِّث المغربي الكبير محمد عبد الحي الكتّاني، وطُبع في مجلدين باسم: «نظام الحكومة النبوية المسمّى التراتيب الادارية».

التوريث والاستخلاف لا خلافَ حولها بين السنة والشيعة وسائر المسلمين. إنّ ما اختلف فيه فقهاء السنة والشيعة هو موقعُ الزعامة السياسية من مشروع الأمة (المِلَّة، النِحْلَة) العامّ. فقد رأت الشيعة أواخر القرن الأول الهجريّ أنّ **الإمامة** من مقتضيات الدين أو ضروراته بمعنى أنه لا قيام للدين بدونها، أي أنّ الدين يقتضي السلطة القائدة؛ لأنّ الإمام عندهم قائمٌ على الشرع، ولا تقوم الشريعة في العالم بدونه. بينما ظلَّ الإمام عند أهل السنة ـ في أحسن الحالات ـ حارساً للشرع، وليس من مقتضياته. وكلا التصورين لا يقتضيان الدولة، أي المجتمع السياسي في الأساس. لأنّ الإمام الشيعيّ منصوبٌ من الله ورسوله كجزءٍ من الدين. وضرورتُهُ اللاحقة عند أهل السنة طبيعيةٌ مصلحيةٌ لحراسة الشرع من جهة (مع أنهم نظَّروا طويلاً في القرنين الثاني والثالث لأنفسهم باعتبارهم حُرَّاس الشريعة ودُعاتها!)، وسياسة الدنيا، أي «منع الناس من التغالب» من جهةٍ ثانية. فالخلافُ بين الطرفين خلافٌ على مقتضيات الشرعية التأسيسية للأمة، أي على مقتضيات الدين، وليس على الجماعة السياسية، أو ضرورة الدولة للدين، أو عدم ضرورتها؛ مع الاعتراف بأنَّ المسألة تحولت في بعض السياقات اللاحقة إلى حديث عن المهمات الدينية للدولة. ومن المعروف أنّ جماعات المحكمة الأولى (الخوارج) جادلوا في العام ٣٩ هـ أو ٤٠ هـ في ضرورة الإمام السياسي للمشروع الإسلامي؛ من خلال شعارهم؛ لا حُكْمَ إلاّ لله! أي أنهم كانوا ما يزالون يرون أنّ الإسلام كدينٍ لا يقتضي أو لا يحتاج إلى زعيمٍ سياسيٍّ؛ ذلك أنه مشروعٌ إلهيٌّ يمكن للأمة بمجموعها أن تقوم عليه في ظلّ أحكام الله. وكان هذا تصوراً مثالياً غير عمليٍّ بدليل أنهم اضطروا هم أنفسهم لاختيار زعيمٍ لهم في صراعهم مع الإمام عليٍّ هو عبد الله بن وهْب الراسبي؛ لكنهم سمَّوه فيما بعد في نظريتهم للسلطة: إمام القتال! بمعنى أنّ سلطته التنظيمية تنتهي بنهاية المعارك أو الجهاد. ومع ذلك فإنّ المصادر تذكر أنّ الإمام علياً عندما ردَّ عليهم ردَّ بما يفيد أنه يرى ضرورة الدولة، لا للدين أو إنفاذ حُكْم الله في الأرض؛ بل لرعاية الشؤون الحياتية للناس؛ فقد قال: الحكم لله وفي الأرض حُكّام. لابُدَّ للناس من أمير برٍّ أو فاجر، يضمّ الشعث، ويجمع

الأمر، ويقسم الفيء، ويجاهد العدوّ، ويأخذ للقويّ من الضعيف، حتّى يريح بَرٌّ ويُستراح من فاجر[١٨].

إنّ كلمة الإمام عليٍّ السالفَة الذكر، تعلن قيام الدولة في عالم الإسلام الأول. والمعروفُ أنّها قيلت في خِضمِّ الحرب الأهلية (٣٥ ـ ٤١ هـ) التي بدأت بالنزاع حول سياسات عثمان بن عفّان، الخليفة الثالث. لكنّ إعلانَ الإمامِ عليٍّ لا يعني أنّ الدولة بدأت يومها؛ بل إنّها تعني أنّ الدولة اكتمل معناها باكتمال ظهور المجتمع السياسي. وقبل المُضيِّ لتفصيل ذلك يحْسُنُ الرجوعُ قليلاً إلى ما قبل خلافة عثمان. إننا نعلمُ أنّ الرسول (ﷺ) قام بعملٍ سياسيٍّ بارزٍ غير ذي طبيعةٍ دينيةٍ أو أنّ الدين أو النبوة أو الاستخلاف؛ كُلُّ ذلك لا يقتضيه. لقد كتب «كتاب» المدينة أواخر السنة الأولى أو مطلع السنة الثانية للهجرة (٦٢٤ م) بين المهاجرين والأنصار ويهود المدينة[١٩]. وهو كما جاء في رواية ـ الذين يُثْبتون وقوعه[٢٠] ـ يبدأُ بمقدمةٍ تقول إنه كتابٌ «بين المؤمنين والمسلمين من قريش وأهل يثرب، وَمَنْ تبعهم فلحق بهم وجاهد معهم»[٢١]. وهو يعتبر هؤلاء ـ بمن فيهم اليهود؟ ـ «أمة واحدة من دون الناس. فالمهاجرون من قريش على ربعتهم يتعاقلون بينهم. . وبنو عوف على ربعتهم يتعاقلون معاقلهم. . . وأنّ المؤمنين لا

(١٨) قارن برواياتٍ مختلفةٍ للقول المنسوب للإمام عليٍّ في المصنَّف لعبد الرزّاق ١/١٥٠، والكامل للمبرد ٣/٢٠٦، وشرح نهج البلاغة لابن أبي الحديد ١٩/١٧.

(١٩) نصّ الكتاب في سيرة ابن هشام ٢/٥٠١ ـ ٥٠٤، وكتاب الأموال لأبي عبيد القاسم ابن سلّام، ص ٢٩٠ ـ ٢٩٧، وطبقات ابن سعد ١/١٩٨. وعن هؤلاء ومصادر أُخرى في البداية والنهاية لابن كثير ٣/٢٢٤ ـ ٢٢٦، وعيون الأثر لابن سيّد الناس ١/١٩٨ ـ ١٩٩. وقد جمع رواياته وقارنها ووضعها في سياقها محمد حميد الله في: مجموعة الوثائق السياسية للعهد النبوي والخلافة الراشدة (١٩٥٨)، ص ٣٩ ـ ٤١.

(٢٠) هناك شكوكٌ في تاريخية «الكتاب» لدى بعض المحدّثين المسلمين لأنه لم يُرو بطريقة الأسانيد المعروفة. ويرى بعض المستشرقين أنه يتكون من قِطَعٍ متناثرة جُمعت فيما بعد؛ قارن على سبيل المثال:
M.Watt, Muhammad at Medina, 198 - 208; ders. Islamic Political Thought, 130 - 134; Sargeant, The Constitution of Medina; in Islamic Quarterly VIII/ 1-2, pp. 3-16

(٢١) سيرة ابن هشام ٢/٥٠١ ـ ٥٠٤، وكتاب الأموال، ص ٢٩٠ ـ ٢٩٧.

يتركون مُفْـرَحاً بينهم أن يعـطوه بالمعـروف في فداءٍ أو عَقْـلٍ. . وأنّ المؤمنين. . أيـديهم على مَنْ بغى منهم إثماً أو عدوانـاً. . » و«أنه من تبعنـا من يهود فـإنّ لـه النصر والأسـوة. . وأنّ سلم المؤمنـين واحـدة. . وأنّ يهـود بني عـوف أمـةٌ مـع المؤمنـين؛ ليهود دينهم وللمسلمـين دينهم. . ». هـذا «النص» الخـطير يعلن عن قيام جماعـةٍ سياسيـةٍ وليس جماعـةٍ دينيةٍ وإلاّ فـما معنى وجود «يهـود» بينهم. ولا شكَّ أنّ النبيَّ كان هو الزعيم لهذه الجماعة السياسيـة ليس لأنه نبيٌّ؛ فـاليهود لا يعترفون بنبوته؛ بل لأنه رئيس تلك المجموعات القبلية والاجتماعيـة التي ذكرهـا الكتـاب. والنصُّ يتضمَّن فضلاً عن ذلـك جانبـاً قانـونياً تشريعيـاً داخلياً، كـما يتضمن حديثاً عن العـلاقات الخـارجية لهـذه «الأمة» المستقلة القـائمة «من دون النـاس» يتمثل في أنَّ سلمهم واحـد. ويقتضي ذلك أنّ حـربهم واحـدةٌ أيضـاً. وهكذا يكون الكتاب تعاقُداً دستوريـاً يشبهُ مـا نعرفُـهُ في المجتمعات السيـاسية الحديثة، لا في الملكيات الوراثية أو الامبراطوريات القديمة. وصحيـحٌ أنّ النصَّ هذا لا يعني أنّ الدولة من مقتضيات الدين؛ لكنَّ هذا النصَّ ـ وأقول مرةً ثـانيةً إن صحَّ ـ يُرْجِعُ قيام الدولة والنظام السياسي بـل والمجتمع السيـاسي إلى العهد المدني من دعوة الرسول (ﷺ)[٢٢].

وقد جرى جدلٌ في ماهية تصرف أبي بكرٍ تجاه المرتدّين أو مَنْ سُمُّوا بـذلك بعـد وفاة الـرسول (ﷺ) مبـاشرةً. فقـد قيل تـارةً إنه عمـلٌ دينيٌّ اقتضاه عـدمُ التفـرقة بـين «الصلاة والـزكاة»؛ لأنَّ المـرتدّين امتنعـوا عن تأديـة أموال الـزكاة للخليفة الجديد. وقد أقسم أبو بكر أن يقاتل مَنْ فَرَّقَ بين الصلاة والزكـاة. كما أعلن أنهم «لو منعوا عقالاً كانوا يؤدونه لرسول الله لقـاتلهم عليه». وقيـل طوراً إنه عملٌ سياسيٌّ من أعمال الدولة، التي يتمرد عليها رعاياها ولا يقتضيه الدين. لكنّ مـا لم يسألْـهُ أحدٌ: لمـاذا أطاع الصحـابةُ أبـا بكـرٍ في قتـال المـرتـدّين رغم خلافهم معه في الرأي حول المسألة؟! إنّ الواضحَ أنهم كـانوا يعتـبرونه زعيمهم

(٢٢) قـارن برؤيـة الفقهاء المسلمـين في ذلك في الحـاشية رقم ١٧ من هـذا المقـال. ويـريـد بعض المستشرقين تأخير ظهور «الدولة» في عـالم الإسلام، بمعنـاها الحـديث إلى نحو قـرنٍ بعد وفـاة الرسول (ﷺ)؛ قارن بمقال فرد دونَر في هذا العدد من مجلة الاجتهاد.

السياسيّ، أي رئيس دولتهم. ولذا رأوا واجباً عليهم أن ينفّذوا أوامره بمقتضى بيعتهم له، وإن لم يكن ذلك (أي قتال المرتدين) عملاً دينياً من أعمال الدعوة[٢٣]. وتبقى هنا الصعوبة الناجمة عن مقاييس التفرقة بين ما هو ديني وما هو سياسيٌ دون أن يعني ذلك طبعاً أنّ الدين والدولة واحد. فلا شكَّ أنّ الزكاةَ عملٌ دينيٌ أو فريضةٌ أو شعيرةٌ دينيةٌ؛ وقد كانت كذلك في أفهام الناس آنذاك بمقتضى القرآن. لكنْ لم تكن هناك ضرورةٌ دينيةٌ لأدائها لأبي بكرٍ الذي اختاره أهل المدينة لزعامتهم. فالطاعةُ هنا عملٌ سياسيٌ بحتٌ بمقتضى التعاقُد بين المدنيين (من المهاجرين والأنصار) وأبي بكر. وقد عَبّر عن ذلك الشاعر البدويُّ المعروف الحُطيئة (جرول بن أوس وقد كان بين المرتدين) عندما قال:

أطعنا رسولَ الله ما كان بيننا ... فيا لعباد الله ما لأبي بكرِ

أيورثُها بكراً إذا مات بعده ... وتلك لَعَمْرُ الله قاصمةُ الظهرِ

وقام عمر بن الخطّاب أيام خلافته الطويلة نسبياً (عشر سنوات) بأعمالٍ سياسيةٍ كثيرةٍ (غير الفتوحات التي يمكن تفسيرها دينياً!)[٢٤]. لكنْ أكتفي هنا بثلاثة أُمورٍ لها دلالتها السياسية الواضحة. أولها تلقيبُهُ نفسَهُ بأمير المؤمنين؛ إذ يقال إنه أولُ من اتّخذ هذا اللقبَ. والإمارةُ عملٌ سياسيٌ بالدرجة الأولى. وثانيها فَصْلُهُ بنفسه أو عن طريق قُضاته في الخصومات بين الناس، وتسليم الناس له بذلك. ولا معنى لذلك إلاّ أنّ الرعية كانت تعتبره القائم على أُمور العدالة، أي أنه يملك حقَّ القهر أو مشروعيته. والقيام على العدالة حقٌّ تحتكره السلطة الشرعية (الدولة) بمقتضى تسليم الناس لها بذلك أحبوا أم كرِهوا. مع أننا نعلم بيقينٍ أنّ عمر لم يكن يملك الأجهزة والأدوات الضرورية اليوم

---

(٢٣) قارن على سبيل المثال بتاريخ الطبري ١/١٨٧٣ ـ ١٨٧٦، والمغازي للواقدي ٣/٦٠٠ وما بعدها، والتاريخ الكبير لابن عساكر ١/٤٢٣ وما بعدها.

(٢٤) ظهرت في الحجاز في القرن الثاني الهجري مجموعةٌ من الفقهاء الكبار لا تعتبر الحرب الهجومية جهاداً، ولا تراها من ضرورات الدين؛ قارن بالاستعراض الذي قامت به دوروتيا كرافولسكي في مقالتها: الجهاد ـ نظرةٌ في الحركية التاريخية لايديولوجيا الجهاد في الإسلام؛ بمجلة الاجتهاد، عـ ١٢، صيف العام ١٩٩١ م، ص ص ١١٨ ـ ١٢٣.

للإخضاع وإنفاذ الأحكام لذا فالطاعةُ له كانت قائمةً على الإحساس القوي بمشروعية السلطة التي يمارسها. **وثالثها**: إنشاؤه **لديوان العطاء**. ومعنى ذلك إقامة جهازٍ إداريٍّ لاستصفاء الضرائب (الخراج والجزية والعشور) وتوزيعها. وفضلاً عن أنّ ذلك ليس عملاً دينياً؛ فإنه الدليل الأوقع على اتجاه «الدولة» بمعناها المتعارَف عليه للاكتمال. وما يقال عن أنّ الفكرة مأخوذةٌ عن الدول التي كانت قائمةً في ذلك العصر لا ينفي أنّ ذلك الجهاز الإداريّ من أهمّ الشواهد على وجود الدولة أيّامه، ولو عن طريق استعارة الأجهزة والنماذج الموجودة في البيئة التاريخية والسياسية آنذاك(٢٥).

* * *

حدَّد الإمامُ عليٌّ في النصّ السالف الذكر إذن «ضرورات» السلطة (بل في الحقيقة الدولة) عن طريق تحديد مهمات أميرها أو رئيسها؛ فقال إنها تتمثّل في الحيلولة دون تردّي المجتمع في نزاعاتٍ عامة (يضمّ الشعث، ويجمع الأمر)، والإشراف على العدالة في توزيع الثروة (يقسم الفيء)، ورعاية السلطة القضائية (يأخذ للقويّ من الضعيف)، والدفاع عن أرضها وكيانها (يجاهد العدو)(٢٦). وحدث ذلك في وقتٍ تجلّى فيه للمرة الأولى «المجتمع السياسي» بوضوح. فقد أعلنت القوى الاجتماعية عن نفسها في الصراع على خلافة عثمان، ثم في الصراع بين عليٍّ من جهة وعائشة وأنصارها من جهةٍ ثانية، وأخيراً الصراع بين عليٍّ ومُعاوية. ولأول مرةٍ سُمّيت القوى الاجتماعية / السياسية بأسماء سياسية بحتة ليست قَبَليةً أو مناطقيةً أو تاريخيةً؛ فقيل: الشيعة أو شيعة علي، والعثمانية، والمحكمة، والمعتزلة. وما كان الاختلافُ على «مشروع الأمة» أو على هويتها الدينية. بل إنّ الظلال الدينية التي كانت تحيطُ ببعض الأحداث سُرعان ما تتجلّى عن معنىً سياسي أو اجتماعي ذي بُعْدٍ سياسي. فحتّى مصطلح «الفتنة» ذي الظلال الدينية، الناجمة عن بعض نصوص القرآن؛ سُرعان ما

(٢٥) قارن عن ذلك مقال فرد دونّر بهذا العدد من مجلة الاجتهاد.

(٢٦) قارن بالقول ومصادره في الحاشية رقم ١٨ من هذه المقالة.

يُفهم في سياقاته باعتباره «الحرب الأهلية» بالمعنى المعروف لها حتى اليوم[٢٧]. فالفتنةُ تلك أعلنت عن ظهور المجتمع السياسي في الإسلام الأول بشكله الكامل، وقواه المتصارعة أو المُتنافسة. فالشيعةُ هم أولئك الذين تحزَّبوا لعليٍّ. والمحكِّمة (الذين سُمُّوا فيما بعد بالخوارج) هم أولئك الذين أقلقهم ظهور الدولة أو جانبها القهري القمعي؛ فرأوا أنّ الدين لا يقتضيها، ولجأوا لعهد النبي (ﷺ) وخليفتيه الشيخين باعتباره العهد الذي لم يكن فيه حُكْمٌ سياسيّ من وجهة نظرهم، وكانت الأمورُ على ما يُرام على الرغم من ذلك أو بسبب ذلك. والعثمانية هم أولئك الذين رأوا أنّ عثمان قُتِلَ مظلوماً، وأنه لا بُدّ من الثأر له ثم استغلّهم معاويةُ لصالحه. والمعتزلة هم أولئك الذين رأوا أنّ الأمر أمر حربٍ أهليةٍ ولم يستطع عليٌّ أن يقنعهم (رغم قولهم بشرعيته) بالمشاركة في «سفك الدم» فاعتزلوا كلَّ الأطراف المتنازعة. وكان الخلافُ في الأساس على «حدود» السلطات السياسية لأمير المؤمنين (الصراع حول عثمان، وقبول عليٍّ للتحكيم). ثم استجدَّتْ مسألةُ شرعية أمير المؤمنين (أي كيفية وصول أمير المؤمنين للسلطة). وظهرت أخيراً قضيةُ الجماعة القُرَشية (أو غير القرشية) التي يحقُّ لها الترشُّح لإمارة المؤمنين. ولم تظهر كُلُّ هذه القضايا دفعةً واحدةً. كما أنه من الصعب تحديد الزمن الحقيقي لتفاقُم مسألة الشرعية السياسية وإن قيل إنها بدأت مع تنصيب معاوية ابنَهُ ولياً للعهد وإنْ لم يسمِّه بذلك. لكنْ يمكن القول إنّ هذه المسائل الثلاث كانت هي الشغل الشاغل للمجتمع السياسي والديني طوال القرون الهجرية الأربعة الأُولى حتّى قيام «الدولة السلطانية». وقبل الانتقال لمناقشة مسائل الاجتماع السياسي هذه؛ أودُّ أن أُشير إلى أنّ الخلافة (أي المشروعية العليا أو التأسيسية) لم تكن محلَّ نزاعٍ آنذاك ولا فيما بعد. كما أنّ المسائل الثلاث التي ذكرتُها لم تكن على نفس الدرجة من الأهمية أو أنّ النقاش حول بعضها اتخذ مساراتٍ دينيةً عقائدية لن أعرضَ لها هنا. ففيما عدا الخوارج ـ الذين ما لبثوا أن ضعُفوا ـ ما عاد أحدٌ للتشكيك في حقّ قريش بأن

---

(٢٧) هناك دراساتٌ كثيرةٌ عن الفتنة الكبرى؛ آخرها كتاب هشام جعيط بالفرنسية قبل سنتين. وقد ترجمنا فصلاً منه في هذا العدد من مجلة الاجتهاد. كما نشرنا مراجعةً له.

يكون أمير المؤمنين منها. كما أنّ حقَّ آل البيت في الأمر عبر سلسلة الأئمة خرج من النقاش السياسي إلى الجدل الديني فيما بعد. وبذلك بقيت مسألتان اثنتان في ساحة الصراع السياسي: مسألة مصادر شرعية أمير المؤمنين وحدود سلطاته.

III ـ قضايا الاجتماع السياسي في الإسلام:

سبق أن نَّبهْتُ إلى الظلال والأغطية الدينية التي يتخذها الصراع السياسي في عالم الإسلام الثقافي، ومجاله السياسي. لكنّ تلك الأردية من الشفافية بحيث يسهُل تمييز خطوطها السياسية الاجتماعية من تلك التي تتخذ لحمةً دينيةً أو عقديةً بحتة. هكذا تلبس قضيةُ «شرعية السلطة» أو كيفية الوصول إليها إذن لَبوساً دينياً إذ تدور في إطار مصطلحاتٍ ثلاثةٍ اثنان منها قرآنيان، والثالث يمكن إرجاعه بالمعنى أيضاً إلى القرآن؛ وهذه المصطلحات المترادفات هي: **الشورى، وأولو الأمر، والجماعة**. أمّا المصطلح الأول فهو قرآنيٌ وقد اشتهر في عصر الصحابة حين أُطلق على الستة الذين يقال إنّ عمر رشّحهم وهو على فراش الموت بعد طعنه من جانب أبي لؤلؤة المجوسي، ليختاروا من بينهم واحداً منهم لإمارة المؤمنين، يبايعه الناس من بعده؛ فسُمُّوا «أهل الشورى» أو «أصحاب الشورى». وظهر مرةً أخرى على المسرح السياسي حين طلب معاوية في خمسينات القرن الأول الهجري من الناس أن يبايعوا لابنه من بعده؛ من غير «شورى». ثم استُخدم أخيراً في الجدل السياسي بعد موت يزيد بن معاوية والخلاف حول مَنْ يخْلُفُهُ فأعلنها عبد الله بن الزبير (ـ ٧٢ هـ) عدوّ الأمويين شورى ثم طلب إلى المكيّين بعد ذلك أن يبايعوا له هو «من غير شورى». ولم يُستخدم المصطلح بعد ذلك إلاّ عَرَضاً في كتب «الأحكام السلطانية» والتاريخ؛ إذ يُطلقُ الفقهاءُ أحياناً على الهيئة الغامضة التي اقترحوها لترشيح الخليفة للناس اسم «أهل الشورى» إلى جانب «أهل الاختيار»، أو «أهل الحلّ والعقد». وبالنسبة لمصطلح «أولو الأمر» فإنّ الأمر يعني فيه السلطة، أي صاحبها أو مستحقّها بطريقةٍ شرعية. وقد استُخدم في نقاشات القرن الثاني الهجري في بدايات الصراع بين الفقهاء والحكّام مُرادفاً لمصطلح الشورى. ثم صار يُطْلَقُ

في العصور المتأخّرة على سلاطين الأمر الواقع من جانب متملّقيهم. وسُرعان ما حلَّ مصطلح الجماعة محلّ المصطلحين الأولين فظلّ في ساحة الصراع السياسي طوال العصور، دون أن يعني ذلك أنه لم يُستخدَمْ في عصر «الفتنة»، وطوال القرن الأول.

١ ـ كنتُ قد ذهبتُ في كتابي: «الأمة والجماعة والسلطة»[٢٨] إلى أنّ مرويات «الشورى» الكثيرة عن عمر بن الخطّاب ـ إن صحّت ـ فإنه كان يعني بها: مجموع المسلمين. بمعنى أنه ما دامت الأمةُ المستخلَفَةُ هي صاحبةُ السلطة بمجموعها؛ فإنّ المقصود أنه لا بُدَّ أن يقرّر هؤلاء جميعاً عن طريق الانتخاب أو ما يشبهُهُ مَنْ يريدونه لتولّي السلطة، فيصل إليها من قريش من تؤيِّده الأكثرية. وأنا أرى الآن غير ذلك. فلنستعرضْ الأقوال المنسوبة إلى عمر أولاً، والتي أوهمتني ذلك. فتعليقاً على خلافة أبي بكرٍ قال[٢٩]: لا يغرَّنّ امرءاً أن يقول إنّ بيعة أبي بكرٍ كانت فلْتةً. وقد كانت كذلك إلّا أنّ الله وقى شرَّها... فمن بايع رجلاً عن غير مشورةٍ من المسلمين فإنه لا يُتَابَعُ (أو لا يُبَايَعُ) هو ولا الذي بايعه تَغرَّةَ أن يُقْتَلا..». وفي معرض آخر يقول[٣٠]: «مَنْ دعا إلى امارة نفسه أو غيره من غير مشورةٍ من المسلمين فلا يحلُّ لكم إلّا أن تقتلوه». وفي قولٍ ثالث يُذكَرُ عنه[٣١]: «... الإمارةُ شُورى..». وفي الرواية عنه في الستة الذين اختارهم «للشورى» أنه خاطب الثلاثة الحاضرين منهم قائلاً[٣٢]: «فمن تأمّر منكم من غير مشورةٍ من المسلمين فاقتلوه». فمنطوق هذه الأقوال (من غير مشورةٍ من المسلمين مَثَلاً) أنّ المقصود كلّ المسلمين. لكنه اختار ستةً كلّهم من قريش، وحصر في هؤلاء حقَّ الاتّفاق على واحدٍ من بينهم يعرضونه على الناس لمبايعته بالإمارة. فالراجحُ أنه كان يرى أنّ «حقّ الاختيار» وليس «حقّ الولاية»

(٢٨) رضوان السيد: الأمة والجماعة والسلطة ـ دراساتٌ في الفكر السياسي العربي الإسلامي (بيروت، ١٩٨٤، ١٩٨٧)، ص ٧٨ ـ ٨٣.

(٢٩) قارن بالأمة والجماعة والسلطة، ص ٧٨.

(٣٠) المصنف لعبد الرزاق الصنعاني ٥/٤٤٥. وقارن بالأمة والجماعة والسلطة، ص ٧٩.

(٣١) طبقات ابن سعد ٣/٣٥٣. وقارن بالأمة والجماعة والسلطة، ص ٧٩.

(٣٢) قارن بالأمة والجماعة والسلطة، ص ٧٩

فقط محصورٌ بفئةٍ معيَّنةٍ من الناس أستظهرُ أنه راعى فيهم أمرين اثنين: سابقتهم في الإسلام، ووجاهتهم في قريش. والمرويُّ عن عليٍّ في هذا الصدد لا يختلف عمّا استظهرتُهُ من تصرُّف عمر فهو يقول بالسابقة (أي القِدَم في الإسلام)، والوجاهة أو الشرف ـ ثم يُضيفُ لذلك القرابة من النبي (ﷺ)[٣٣].
والدليلُ على ذلك مصير معاوية إلى مُهاجمة الشورى باعتبارها ما عادت حقّاً لأهل السابقة أو القرابة (وهو ليس قديماً في الإسلام، ولا قريباً من النبيّ؛ بالإضافة إلى أنه لم يكن الأكثر وجاهةً في قريش) بحجة أنّ أهل السابقة والوجاهة والقرابة أولئك تركوا عثمان (وهو أحدهم) يُقْتَلُ بين ظهرانيهم مع أنهم هم الذين بايعوه من قبل[٣٤]:

ولا لمن سَالَكَ الشورى مشاورة   إلّا بطعنٍ وضربٍ صائبٍ خَذِمِ
أنّى تكونُ لهم شورى وقد قتلوا   عثمان ضحّوا به في أشْهُرِ الحُرُمِ

وعندما احتجّ كهولُ المدينة على معاوية لتجاهُله الشورى بمبايعة ابنه من بعده كانوا يعنون أنهم الأحقُّ بالولاية، لا لتأييد الناس لهم؛ بل لأنهم أبناء صحابةٍ أقدم في الإسلام (عبد الرحمن بن أبي بكر، عبد الله بن عمر، عبد الله ابن الزبير، الحسين بن علي) وأقرب للنبي (الحسين بن علي). على أنّ ذلك لم يكن الفهم الوحيد للشورى على أيِّ حال. فالذين التفُّوا حول ابن الزبير (٦٤ ـ ٦٥ هـ) بمكّة في مواجهة يزيد بن معاوية كانوا في أكثرهم من الخوارج والموالي وعامَّة العرب من غير قريش. وقد تركه هؤلاء احتجاجاً على تجاهله للشورى التي أعلنها في مواجهة يزيد إذ سرعان ما دعا أهل مكة من القرشيين لبيعته بعد

---

(٣٣) شرح نهج البلاغة ١٢/ ١٤٦ ـ ١٤٧، ٤/ ٧٨ ـ ٨٠.
(٣٤) الشعر لعبد الله بن همّام السلولي في نسب قريش للمصعب الزبيري، ص ١٢٣، وطبقات فحول الشعراء لابن سلّام ٢/ ٦٣٠ ـ ٦٣١. ويبدو أنّ القول بأن «انتقال» الخلافة من المدينة إلى الشام كان «عقاباً من الله» لمنتهكي حرمة عثمان كان مألوفاً. ففي الاستيعاب لابن عبد البر (بهامش الاصابة لابن حجر ٣/٨٣) شعرٌ لحُميد بن ثور يقول فيه:

إنّ الخلافة لمّا أُظعنت ظَعَنت   عن أهل يثرب إذ غير الهوى سلكوا
صارت إلى أهلها منهم ووارثها   لمّا رأى الله في عثمان ما انتهكوا

والطريف أنّ ممثِّل معاوية طالب ممثّلي عليٍّ أثناء التحكيم عام ٣٨ هـ بأمرين: تسليمه قَتَلة عثمان (باعتباره وليَّ دمه)، وجَعْل الأمر شورى (الطبري ١/ ٣٣٥٥ ـ ٣٣٥٦).

موت يزيد متجاهلاً برنامجه السابق، وعَرْض نفسه للاقتراع أو الاختيار العام[٣٥]. وهكذا فقد كان هؤلاء يرون أنّ «حقَّ الاختيار» لجميع المسلمين، كما لهم وعليهم البيعة.

٢ ـ ويبدو أن هذا الارتباط التاريخي (وليس المضموني) لمفرد الشورى بقريش؛ هو الذي أدَّى تدريجياً إلى التخلّي عنه من جانب أطراف الصراع السياسي لصالح مفردي أو مصطلحي أولي الأمر والجماعة. وتكمن قوةُ مصطلح أولي الأمر بالدعوة القرآنية لطاعتهم: ﴿وأطيعوا الله وأطيعوا الرسولَ وأُولي الأمر منكم﴾. لكنّ المقصود بالمصطلح المذكور يتجاوزُ في السياق الذي طُرح فيه مسألة إمارة المؤمنين ليعني السلطة بشكلٍ عامٍّ على المستويات الدينية والاجتماعية والسياسية. فيظهر أنّ التجربة الأُموية في السلطة؛ ألجأَتْ القوى الاجتماعية والسياسية إلى محاولاتٍ خَلْق سلطاتٍ مُوازيةٍ ومُوازِنة على سُلَّم الهرم السياسي والاجتماعي، تؤدِّي بعض الوظائف التي أهملتها السلطة السياسية العليا أو أنكرتْها:

ـ جاء في تفسير الطبري في تفسير الآية السالفة الذكر أنّ أولي الأمر الواجبي الطاعة بنصّ القرآن؛ هم عند مجاهد بن جبر (ـ ١٠٤ هـ)، وعطاء بن السائب (ـ ١٣٦ هـ) ليس الأُمراء بل[٣٦]: أهل الفقه والدين. والأمر من معانيه في القرآن: السلطة والقوة والقدرة والتمكن[٣٧].

ـ وجاء في كتاب الفقيه والمتفقّه للخطيب البغدادي (ـ ٤٦٣ هـ) أنّ السَّلَف فسَّروا قوله تعالى ﴿ولو ردُّوه إلى أُولي الأمر لعلمه الذين يستنبطونه منهم﴾، وقوله تعالى: ﴿أطيعوا الله وأطيعوا الرسول وأُولي الأمر منكم﴾ بأنهم العلماء.

(٣٥) قارن بهذه الأحداث في طبقات ابن سعد ٥/١١٩، وتاريخ خليفة بن خياط ١/٢٥٢ وما بعدها، وأنساب الأشراف للبلاذُري ٥/١٨٨، وتاريخ الطبري ٢/٤٢٢.

(٣٦) تفسير الطبري ٥/١٤٩.

(٣٧) قارن بمقاتل بن سليمان: الأشباه والنظائر في القرآن، تحقيق عبد الله شحاته، القاهرة ١٩٧٥، ص ١٩٢.

فقد جعلهم الله «خلفاءَهُ في أرضه، وحُجَّته على عباده، واكتفى بهم (وليس بالسلطان!) عن بعثة نبيٍّ وإرسال نذير. . .»[٣٨].

ولم يقل كُلُّ العلماء في القرن الثاني وما بعد طبعاً أنّ المقصود بأُولي الأمر هم حصراً العلماء. فقد كان هناك مَن استمرَّ على القول إنهم الأمراء[٣٩]. وبعد تراجع التوتر بين السلطة والعلماء أواسط القرن الثالث الهجري، ساد التفسير التصالحي القائلُ إنّ أولي الأمر فئتان[٤٠]: العلماء والأمراء! لكنّ الطريفَ في ملاحظة مقدار وعْي تلك القوة الاجتماعية (العلماء) بدورها وسطوتها اعتبارها نفسها أيام الخطيب البغدادي (أي في حقبة ضعف الخلافة) خليفةَ الله في أرضه، أي أنها القائمة على الجوانب الدينية من مهمات إمارة المؤمنين. وسنعود لذلك فيما بعد.

٣ ـ **الجماعة**: كان هذا المفرد من الناحية التاريخية الأقدم استعمالاً وإن يكن من الناحية السيمانطيقية الأقلّ وضوحاً. فهناك إشاراتٌ إلى استعماله من جانب قريش في مواجهة النبي (ﷺ) بالقول إنه فَرَّق جماعتهم. فالجماعة عنت آنذاك فيما يبدو ما نعنيه اليوم بمجلس الشورى أو مجلس النواب (أو كما كانت تسمّيه قريش: المَلأ؛ أي مركز القرار أو بيئة اتخاذه. ومع أنّ المفرد لا يردُ في القرآن؛ لكنْ يمكن استخلاصُهُ من مثل قوله تعالى ﴿وٱعتصِموا بحبلِ الله جميعاً ولا تَفرَّقوا﴾[٤١]. فقد ذكر بعض مفسِّري القرن الثاني الهجري أنّ حبل الله تعني الجماعة. وهذا ما ذكره عبد الله بن المبارك (ـ ١٨١ هـ) ـ أحد أسلاف أهل السنة ـ في نونيته المشهورة:

إنّ الجماعةَ حبلُ الله فٱعتصِموا   بها هي العروةُ الوُثْقى لمن دان

(٣٨) الفقيه والمتفقه، ص ٥.

(٣٩) قارن بالآراء في ذلك بتفسير الطبري ١٤٨/٥. وانظر الرسالة للشافعي، ص ٧٩ وما بعدها.

(٤٠) قارن على سبيل المثال بأبي بكر الآجُرّي: أخلاق العلماء، تحقيق فاروق حماده، ١٩٧٢، ص ٢٩، ٣١، ٣٣، ٣٤، وأبو بكر الخلّال: الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، تحقيق عبد القادر عطا، ١٩٧٥، ص ٨٣ ـ ٨٥.

(٤١) سورة الأعراف/ ١٠٣.

ولا نعلمُ متى سُمّي عام وصول معاوية للسلطة «عام الجماعة» (٤١ هـ). لكنْ يبدو أنّ ذلك كان خلال القرن الأول نفسه إذ يفتخر الحجّاج (ـ ٩٥ هـ) والي الأمويين المشهور، أنه وُلد عام الجماعة[٤٢]. وهكذا فقد استعمله الأمويون في مقابلة مفرد «الفتنة» التي طبعت خلافة عليٍّ، والسنة الأخيرة من حُكْم عثمان. لكنّ الأمويين طبعاً ما عَنَوا بعهد الفتنة غير عهد عليٍّ في مقابل السلام والاستقرار والاجتماع السياسي والاجتماعي الذي طبع «عهد معاوية». فالواضح أنّ الجماعة كما استخدمها الأمويون وأنصارُهُم عنت «الاجتماع على الإمام». بمعنى أنّ مركز القرار هو الخليفة القائم أو السلطة القائمة. وبسبب الآلام الفظيعة، والدماء الغزيرة المسفوكة في الصراعات أيام عثمان وعليٍّ (في الفتنة)؛ فإنّ الأمويين رموا إلى التنفير من الخروج على السلطة أو معارضتها بالدعوة إلى الجماعة، والتخويف من الفتنة. فعلوا ذلك في مواجهة تمرد الإمام الحسين (٦١ هـ)، كما فعلوه تجاه أحداث المعارضة الأخرى طوال أيام سلطتهم مثل حركة ابن الأشعث والقراء (٨٢ ـ ٨٤ هـ)، وخروج يزيد بن المهلّب ١٠١ هـ)، وزيد بن علي بن الحسين (١٢١ ـ ١٢٢ هـ)، والحارث بن شُريج (١١٦ ـ ١٢٨ هـ). ونجد مصداق ذلك في رسائل عبد الحميد بن يحيى الكاتب التي كتبها باسم مروان بن محمد منذ كان أميراً على الجزيرة وأذربيجان وأرمينية وحتّى صيرورته خليفةً ومقتله على يد العباسيين (١٣٢ هـ). فالجماعة عنده دائماً الاجتماع على طاعة الخليفة؛ وتقابلها الفتنة والمعصية والفساد والفرقة. وهكذا فإنّ هناك ميلاً سلطوياً واضحاً للتوحيد بين الأمة والإمام، والجماعة والإمام أو دمْجُهما لصالح الإمام بحيث تعني الجماعة (التي هي خيرٌ ورحمةٌ وسلامةٌ وسلام): الإمام القائم[٤٣].

---

(٤٢) وجاء في تاريخ أبي زرعة الدمشقي ١/١٨٨ عن سعيد بن عبد العزيز الدمشقي قوله: «لمّا قُتل عثمان اختلف الناس فلم تكن غازيةٌ ولا صائفةٌ حتى اجتمعت الأمة على معاوية وسمّوها سنة الجماعة».

(٤٣) إحسان عباس: عبد الحميد بن يحيى الكاتب وما تبقّى من رسائله ورسائل سالم أبي العلاء، دار الشروق بعمان، ١٩٨٨، ص ١٩٨، ١٩٩، ٢٠٩، ٢١٣، ٢٠٩ ـ ٢١٠. وقارن بدراستي بعنوان: الكاتب والسلطان ـ دراسةٌ في ظهور كاتب الديوان في الدولة الإسلامية؛ بمجلة الاجتهاد، عـ ٤، صيف ١٩٨٩، ص ص ٢٥ ـ ٢٦.

ونملك الآن ـ ضمن ترجمة عثمان بن عفّان في تاريخ دمشق الكبير لابن عساكر[٤٤] ـ رسالةً منسوبةً للعالِم الشامي المعروف ميمون بن مهران الجَزَري (ـ ١١٧ هـ) تُظهِرُنا على أنّ استخدامات الأمويين لمصطلح الجماعة بالطريقة السالفة الذكر لم تحظ بموافقة الجميع حتّى بين أنصار الأمويين. فقد كان ميمون بن مهران موظفاً في إدارتهم بالجزيرة الفراتية، ويحظى بتقدير أُمرائهم؛ لكنه عندما سُئل عن الفتنة، لم يرض اعتبار أنصار معاوية: الجماعة منذ البداية. يرى ميمون بن مهران أنّ الناس انقسموا بعد مقتل عثمان إلى خمس فِرَق: شيعة عثمان، وشيعة علي، والمرجئة، والحرورية، وَمَنْ لزم الجماعة[٤٥]. وفي أثناء الرسالة نعلم أنه يقصد بمن لزم الجماعة الصحابة الذين اعتزلوا الصراع بين عليٍّ ومعاوية؛ وقالوا[٤٦]: «نتولّى علياً وعثمان ولا نتبرأ منهما، ونشهد عليهما وعلى شيعتهما بالإيمان. . .». هؤلاء قالوا كما يذكر ميمون بن مهران: «نلزم ما فارقْنا عليه رسول الله حتّى نلقاه، ولا ندخل في شيء من الفِتَن. .»[٤٧].

والمعروف أنّ الذين اعتزلوا القتال ما سُمُّوا أهل الجماعة؛ بل المعتزلة[٤٨]. فالتسمية من عند ميمون بن مهران. والمعروف أيضاً أنّ هؤلاء اعتزلوا حتى اجتمع الناسُ على معاوية فبايعوه. أمّا خلال النزاع فلم يحظوا برضا عليٍّ ولا معاوية؛ وإن تكن الشيعة فيما بعد قد اعتبرتهم أنصاراً لمعاوية في الواقع.

بيد أنّ وجوه الصراع على مفهوم الجماعة تبدو بوضوح في الأثر المعروف باسم «حديث افتراق الأمة»[٤٩]. ويبدو أنّ هذا الأَثَر انتشر في أعقاب الفتنة الأُولى أو

---

(٤٤) تاريخ مدينة دمشق لابن عساكر (ترجمة عثمان بن عفان رضي الله عنه)، تحقيق سكينة الشهابي، نشر دار الفكر بدمشق لحساب مجمع اللغة العربية، ١٩٨٧، ص ص ٥٠٣ - ٥٠٥.

(٤٥) تاريخ مدينة دمشق، ص ٥٠٤.

(٤٦) المصدر السابق، ص ٥٠٥.

(٤٧) المصدر السابق، ص ٥٠٥.

(٤٨) درسْتُ مسألة «المعتزلة الأولى» هؤلاء بالتفصيل في أُطروحتي للدكتوراه بعنوان: ثورة ابن الأشعث والقراء (بالألمانية/ فرايبورغ ١٩٧٧)، ص ٣٣٥ وما بعدها.

(٤٩) سمّاه بذلك الفقيه الشافعي اليمني أحمد بن علي بن مُطير الحكمي (ت. حوالي ١٠٦٨ هـ). =

الكبرى للتشرذم والانقسام الذي ساد المجتمع السياسيَّ آنذاك. وكان المسلمون يرون ضمن جماعات أهل الكتاب من حولهم ما يسود تلك الجماعات من تشرذمٍ على المستويين الديني والاجتماعي. فجاء الأثر أو الحديث المتشائم ليتنبأ بأنّ وضع المسلمين سيصبح أو سيكون مثل أوضاع أهل الكتاب من اليهود والنصارى. يقول الأَثَر: آفترقت اليهود على سبعين فرقة، وآفترقت النصارى على إحدى وسبعين، وستفترق أمتي على اثنتين وسبعين أو بضعٍ وسبعين[٥٠]. وكثرت روايات الحديث وتعددت وتشعبت تبعاً للفِرَق والأحزاب التي استخدمته خلال القرن الثاني الهجري لدعم وجهة نظرها في الصراع الديني والسياسي. فكانت الاضافةُ الأُولى إليه: كلُّها في النار إلّا واحدة. وهنا على هذه الواحدة جرى الصراع في خواتيم الحديث المُضافة والمتناقضة. فالواحدة الناجية هي طبعاً الجماعة؛ لكنْ: مَنْ هي «الجماعة»؟ يتضحُ من أسانيد الحديث بإضافاته أنّ أولئك الذين كانوا يرون «الاعتزال» وعدم الوقوف مع السلطة أو خصومها من أهل الحجاز والبصرة آثروا تفسير الواحدة أو الجماعة في خاتمة الحديث بأنها: ما كان عليه الرسول وأصحابُهُ[٥١]. بينما فسَّرها معاوية بالإسناد الشامي الذي يتصل به بأنها الجماعةُ عليه؛ وأُضيف إلى هذه الرواية الشامية أحياناً: وهم أهل الشام[٥٢]. أمّا مُعارضو الأُمويين من رجالات المرجئة الأُولى بالكوفة (مثل سفيان الثوري وأبي حنيفة وأصحابه) فقد قالوا إنّ الجماعة هي «السوادُ الأعظم» من المسلمين[٥٣]. وبذلك رجعوا إلى المعنى العامّ الذي أعطاه تاركو ابن الزبير للشورى.

= في رسالةٍ له بعنوان: «إدحاض حديث افتراق الأمة». وقد أرسل الأستاذ عبد الله السُّريحي للمجلة مقالاً طويلاً عن هذا الحديث ورواياته والجدل في اليمن حوله في العصور المتأخرة ننشره في العدد السادس عشر من المجلة إن شاء الله.

(٥٠) أهم مصادر الحديث على اختلاف رواياته: سنن الترمذي ٥/٢٥، وسنن أبي داود ٢/٥٠٣، وسنن ابن ماجه ٢/١٣٢١، ومسند أحمد ٢/٣٣٢، والسنن الكبرى للبيهقي ١٠/٢٠٨، والمستدرك للحاكم النيسابوري ١/٦، ١٢٨.

(٥١) في سنن الترمذي ٥/٢٦، ومستدرك الحاكم ١/١٢٩.

(٥٢) مسند أحمد ٤/١٠٢، وأبو داود ٢/٥٠٣ ـ ٥٠٤، ومستدرك الحاكم ١/١٢٨.

(٥٣) السنن الكبرى للبيهقي ٨/١٨٨، ومجمع الزوائد للهيثمي ٧/٢٥٨ ـ ٢٥٩. وقد قدّم =

ويُظهِرُنا ذهابُ جماعاتٍ مدينيةٍ للقول إنّ الجماعة أو مركز القرار في «السواد الأعظم» من المسلمين على تبلورٍ مدنيٍ مدينيٍ للمجتمع السياسي. وقد يكون هؤلاء استندوا في ذلك إلى المفهوم التأسيسي **للأُمَّة المستخلَفَة المتبلورة في مجموع المؤمنين** أو المسلمين؛ ذلك المفهوم الذي حاول الأمويون والعباسيون احتكاره لصالحهم كسلطةٍ ودولةٍ تحت عباءة «خلافة الله» و«خلفاء الله»[54]. ومما يرجِّحُ هذا التخمين أنّ أحناف الجيل الثالث دأبوا على تسمية كتبهم العَقَدية **بالسواد الأعظم**، أي عقيدة السواد الأعظم أو عقيدة الأُمَّة. لكنّ تلك الفئات المدينية البازغة لم تكن قد تصلّبت وتمأسست بما فيه الكفاية عندما قامت الثورة والدولةُ العباسيتان، اللتان زادتا من الطابع الديني لإمارة المؤمنين؛ باعتبارهم أهل البيت، والأحقّ بولاية الأمر السياسي والديني؛ أو أنّ قرابتهم من النبي (ﷺ) تؤسِّس وتؤصِّل لحقّهم في سواد المسلمين والترؤس عليهم. وبمعنىً آخر فإنّ انتصار العباسيين انتصارٌ مؤقَّتٌ لمحاولة بلورة فكرة «الأمة المستخلَفَة» في العالم في مؤسَّسةٍ تحكم بمقتضى الاستخلاف الإلهي، وليس بمقتضى الاختيار من الأمة، أو ادّعاء الوكالة عنها، والتفويض منها.

وكانت المعارضة الأشدّ للعباسيين في عهدهم الأول هي المعارضة الطالبية أو أسباط رسول الله (ﷺ). وهكذا دار الصراع بين أحفاد رسول الله (ﷺ) من أعقاب الحسن والحسين، وأبناء عمومته (من أعقاب عمّه العبّاس بن عبد المطلب). فلم يُعَد ذلك الصراع صراعاً على حقّ الأُمّة أو الجماعة في اختيار الخليفة أمير المؤمنين؛ بل صار صراعاً على مَنْ هو الأحقُّ بولاية أُمور المسلمين، ومتابعة رسالة الإسلام: أسباط رسول الله (ﷺ) أو أبناء عمّه؟! وصار صراعاً على ما هو «الواجب» على الأُمّة: مُبايعة أسباط الرسول (ﷺ) أو أبناءُ عمِّه؟!

وما كانت الفئاتُ الداعمةُ للفريقين في الصراع على «حقّ القداسة» هذا

= الشاطبي المالكي (المتوفّى بعد العام ٧٩٠ هـ) في كتابه الاعتصام دراسةً طويلةً لروايات الحديث. ثم درس طويلاً الاتجاهات المختلفة لفهم الجماعة: الاعتصام ١/١٩٠ وما بعدها.

(٥٤) قارن بدراستي السالفة الذكر بعنوان: الخلافة والمُلْك ـ دراسةٌ في الرؤية الأموية للسلطة؛ الحاشية رقم ١٤ من هذه المقالة.

هي كُلُّ قوى المجتمع أو معظمها. ثم إنّ بعض تلك الفئات التي شاركت في الصراع كانت ما تزال متحشّدةً ضمن حركة التغيير التي أسقطت الأمويين دونما اهتمام بالضرورة أو اقتناع بالايديولوجيا التي حكمت ذلك الصراع. فالمُلاحَظُ مَثَلاً أنّ المُرجئة والمُعْتزلة ـ وهُما حركتان فكريتان معارضتان تمثّلان قوى اجتماعية مدينية شاركت منذ أواخر القرن الأول في المعارضة السياسية والاجتماعية للأمويين ـ انحازوا في الصراع الجديد الناشب إلى الطالبيين دون أن يربطوا ذلك بقداسة آل البيت، أوحقّهم الإلهي في السلطة. لقد تميّز الجوُّ العامُّ التغييريُّ في النصف الأول من القرن الثاني الهجريّ بتحشيد كلّ الفئات الاجتماعية ضمن تلك الحركية الزاخرة. وساده في الغالب روحٌ خَلاصيٌّ غَلَّابٌ تطلّعت في خضمّهِ كُلُّ تلك القوى والفئات للانقاذ والمُنقِذ باتّجاهاتٍ مختلفةٍ بل متعارضةٍ أحياناً. ووسط هذا الجوّ ظهرت بين تلك الفئات فئةُ «أهل الحديث» أو «أصحاب الحديث» التي لجأت إلى مفاهيم القداسة والخلاص والمهديّة مثل العباسيين والطالبيين لكنْ باتّجاهٍ آخر. فهم (أي أصحاب الحديث) الجماعة المُنْقَذَةُ أو الناجية لأنهم يستلهمون «ما كان عليه الرسولُ وأصحابُه»؛ كما عبّرت عنه إحدى خواتيم «حديث افتراق الأُمّة»[55]. ففي مقابل «حقّ القرابة»، و«حقّ الميراث» الذي تبنّاهُ العباسيون والطالبيون (الحسنيون والحُسينيون) اندفع «أصحابُ الحديث» أو اعتزلوا (ولا علاقة لهم طبعاً بمعتزلة واصل بن عطاء وعمرو بن عُبيد المعاصرين لهم؛ بل هم خصومهم الأَلِدَّاء!) تحت لواء «السُّنَّة» و«سيرة السَلَف الصالح».

أما «السُنَّة» عندهم فتُمثّل «صورتهم» التاريخية لماضي الأُمّة أو تجربتها التاريخية. وهي تعني المسار الذي تصوّروه من خلال الآثار والمَرْويّات، لعقائد وسلوك الرسول(ﷺ) وأصحابه الأولين (السَلَف الصالح) بعكس العباسيين والطالبيين الذين كانوا يأخذون بصُوَرٍ انتقائيةٍ لذلك الماضي. يقول ميمون ابن مهران (ـ ١١٧ هـ) في رسالته السالفة الذكر على لسان الصحابيّ سعد بن أبي

(٥٥) قارن بما سبق الحواشي ٤٩ ـ ٥٣.

وقّاص[٥٦]: «. . نلزمُ ما فارقْنا عليه رسولَ الله حتّى نلْقاهُ، ولا ندخُلُ في شيءٍ من الفِتَن حتّى نلْقاه». ثم يعلّق: «فصارت الجماعةُ والفئةُ التي تُدْعى فئةَ الإسلام ما كان عليه سعد بن أبي وقّاص وأصحابه الذين اعتزلوا الفِتَنَ حتّى أذهب الله الفُرْقَة، وجَمَعَ الأُلْفةَ؛ فدخلوا الجماعة. . .».

وموقفُهُمُ السَلَفيّ هذا هو الذي يحدِّد رؤيتهم لعصرهم في القرن الثاني الهجري. فهم تغييريون لأنهم غير راضين عن «الفِتَن» التي تشتعل من حولهم، وتُشْعِلُ المجتمع. وهم لا يرون المشاركة في الصراع السياسي لأنّ نموذَجَهم «سعد بن أبي وقاص وأصحابه» لم يشاركوا في أحداث الفتنة الكبرى. وهكذا اتجهوا مثلهم «للعبادة والجهاد». لكنهم ظلوا يرون من جهةٍ ثانيةٍ «الطاعة» للسلطة القائمة لأنهم لا يقولون «بالسيف في الأُمّة». أي بالتغيير السياسي عن طريق الثورة وقد سيطر عليهم وسط الجوّ الخلاصي الغلّاب الإحساس بالتفرد وبأنهم «الفرقةُ الناجية» على الرغم من صورتهم الواسعة الآفاق للأمّة وماضيها. ولم يرض العباسيون ـ الذين خرجوا من الصراع مع الطالبيين والثوار الآخرين منتصرين ـ عن «أهل السنة» هؤلاء رغم مُسالمتهم وطاعتهم. ذلك أنهم أحسّوا منهم الادّعاء بالتفرد بالمشروعية الدينية؛ في الوقت الذي كانوا هم فيه يرون أنّ المشروعيّة الإسلامية كلّها ممثّلةٌ فيهم؛ بل اعتبروا أنفُسَهم هم «الدين»في صراعاتهم من أجل الانفراد بالسلطة. لقد كانت السلفية الدينية القوية لدى «أهل السنة» سلفيةً كارزماتيةً للجماعة لا يلعبُ فيها «أهلُ البيت» أو «أهل القرابة» أيَّ دور. واضطرت فتنةُ الأمين والمأمون» وما تلاها (١٩٥ ـ ٢٠٣ هـ) «أهلَ السنة» للخروج من عُزْلتهم؛ إذ قاد بعضُ رجالاتهم «عامّة بغداد» ومُدُناً أُخرى في العراق والشام ومصر في عمليات تأمين الأحياء المدينية، وفرض الاستقرار الداخلي وسط الجوّ العاصف، وأُمراء الجند المتصارعين في غياب السلطة المركزية[٥٧]. ويبدو أنّ ذلك قوّى من

---

(٥٦) تاريخ دمشق الكبير، مصدر سابق، ص ٥٠٥.

(٥٧) قارن عن تلك الأحداث، وبروز أهل السنة كزعماء للعامة؛ الدراسة المترجمة لأيرا لابيدوس بمجلة الاجتهاد، عـ٢، شتاء العام ١٩٨٩، ص ١١٥ ـ ١٥١ بعنوان: «الدين والدولة والتطورات المبكرة في الاجتماع الإسلامي الوسيط». واسم المقالة في الأصل: «الانفصال بين =

ثقتهم بأنفسِهم وبفئات «العامّة»، ووصلهم بصورتهم التاريخية عن الاستمرار الاجتماعي للإسلام وللأُمَّةِ المستخلَفَة بغضّ النظر عن الدول التي تقوم وتسقط. وقد أحسَّ المأمون (١٩٨ ـ ٢١٨ هـ) عندما وصل إلى بغداد من خراسان (عام٢٠٣ هـ) بهذه الاستقلالية الاجتماعية البازغة، والتي تتهدَّدُ استقرار السلطة ومشروعيتها فمضى لمواجهة القائمين عليها من قادة «العامّة» من «أهل السُّنّة». والطريفُ أنه وجد حلفاء له في تلك المواجهة التي عُرفت فيها بعد بمحنة خَلْق القرآن؛ بين نُخب الشيعة والمرجئة والمعتزلة؛ التي ما كان يجمعُها مع المأمون شيءٌ من الناحية الأيديولوجية غير ما يقال عن تشيعه. وقد يعلِّلُ مصير تلك النُخَب للوقوف إلى جانب السلطة شعورها بخطورة «العلماء الجُدُد» هؤلاء على مواقعهم الاجتماعية، وصورتهم عن العلم وحَمَلَتِهِ، وعن الأمّة ومصائرها. ففضلاً عن الرسائل الكثيرة التي كتبها «أصحابُ الحديث» و«أهل السنة» في النصف الثاني من القرن الثاني الهجري في «العلم» و«الجهاد» و«الزهد» و«السنة»؛ انتشرت في أوساطهم «رسالةُ» محمد بن إدريس الشافعي (ـ ٢٠٤ هـ) التي يُنظِّرُ فيها للسنة (إلى جانب القرآن) باعتبارهما مصدر «العلم»، ولأهل الفقه والسنة باعتبارهم التعبير الأصفر عن «الإجماع» و«الأمة التي لا تجتمع على ضلالة»[٥٨]. أمّا في نظر خصومهم فقد كان «أهل السنة والجماعة» (لا نعرفُ متى أضافوا الجماعة إلى تسميتهم. وأولُ ذكرٍ لذلك يردُ في رسالة المأمون ضدَّهم إبّان وفاته عام ٢١٨ هـ) عوامٌ وطغاماً و«نابتة» كما سمّاهم الجاحظ المعتزلي الزيدي الميول في رسالته ضدَّهم[٥٩]. اختار المأمون مسألةً للمواجهة والاختبار لسلطة الدولة في الدين وعليه؛ لا تبدو لنا الآن مفهومةً أو مهمةً هي مسألةُ «خَلْق القرآن»[٦٠]. وقاومه «أهل السنة» بوعْيٍ متصاعدٍ بمهاتهم الدينية،

= الدولة والدين في التطورات المبكرة للاجتماع الإسلامي».

(٥٨) الرسالة للشافعي، تحقيق الشيخ أحمد شاكر، ١٩٤٠، ص ٤٠١ وما بعدها.

(٥٩) نُشرت رسالة الجاحظ في النابتة ضمن مجموع رسائله بتحقيق عبد السلام هارون. كما نشرها شارل بللا وكتب دراسةً عنها بالفرنسية.

(٦٠) كُتبت عن «محنة خلق القرآن» نصوصٌ ودراساتٌ عدةٌ؛ أهمها من قبل دراسة باتون بعنوان: أحمد بن حنبل والمحنة (ترجمة وتعليق عبد العزيز عبد الحق). ثم صدرت عام ١٩٨٩ دراسةٌ واسعةٌ للأستاذ فهمي جدعان بعنوان: المحنة ـ بحثٌ في جدلية الديني والسياسي في الإسلام.

واعتبارهم أنفسهم أهل الدين وحرّاسه، وحَمَلة القرآن «كلام الله القديم»، وتمثيلهم للإسلام، والأمّة المستخلَفة في العالَم وعليه. وتابعت السلطة العباسية المواجهات والملاحقات بعد المأمون في عهدي المعتصم والواثق (٢١٨ - ٢٣٢ هـ). ثم خفَّ التوتّر تدريجياً في عهد المتوكّل وأعقابه (٢٣٢ - ٢٧٩ هـ) للتأييد الشعبيّ العريض الذي لقيه «أهل السنة والجماعة» هؤلاء طوال عقود المواجهة؛ ثم لأنّ المتوكّل وَمَنْ بعده لم يدركوا خطورة معنى تلك الحركة على الأُسس الدينية لمشروعيتهم.

لقد كان معنى التسليم بوجود الجماعة المعصومة خَلْق مجالٍ اجتماعيٍّ مستقلٍّ عن السلطة، وحياةٍ دينيةٍ اجتماعيةٍ يسودُها «أهل السنة» وليس الدولة. وقدَّم «أهل السنة» ما اعتُبر تنازُلاً آنذاك بتفسير «الجماعة» و«أولو الأمر» بأنهم الأمراء والعلماء، وليس العلماء وحسب[٦١]! وكان معنى ذلك الانفصال التدريجي في الفكر والاجتماع بين الشريعة والسياسة؛ في ظلّ استمرار الشرعية الدينية العليا (الدين، الأمة المستخلَفَة، خلافة الله) المستوعبة للجميع. وكما غيَّرت الأزمة من موقف الدولة وموقعها من الشريعة وممثّليها؛ غيَّرت أيضاً من موقف العلماء من الأمة أو مفهومها. فالتأييد الاجتماعي الكبير الذي عاشه «أهل السنة» الذين كانوا يعتبرون أنفسهم - وهم قلةٌ قليلةٌ آنذاك - الفرقة الناجية؛ جعلهم يتبنّون تدريجياً مفهوم المُرجئة الواسع - والذي يتوافقُ مع صورتهم التاريخية - لأمة

(٦١) قارن بما سبق، الحاشية رقم ٤٠، والاعتصام ٢/٢٦٤ وما بعدها. والشاطبي يوردُ هذا الرأي، والرأي القائل إنّ الجماعة «جماعة المسلمين إذا اجتمعوا على أمير» من ضمن نصّ طويلٍ للطبري ليس في تفسيره. وقد يكون في كتابه: تهذيب الآثار (الذي بقيت منه أجزاء قليلةٌ فقط). ويبدو من شعر عبد الله بن المبارك (- ١٨١ هـ) الذي أوردْنا منه بيتاً من قبل أنه يعتبر السلطان هو الجماعة؛ فهو يقول:

إنّ الجماعة حبل الله فاعتصموا ... بها هي العروةُ الوثقى لمن دانا
الله يدفع بالسلطان معضلةً ... عن ديننا رحمةً منه ورضوانا

ويبدو من الروايات التي يوردها الشاطبي (٢/٢٦٠ - ٢٦١) أنّ القائلين بالسواد الأعظم في تفسير الجماعة هم الكوفيون من تلامذة أبي مسعود الأنصاري وابن مسعود. ويريد الشاطبي (٢/٢٦١) أن يفسّر بعض الأقوال في الجماعة باعتبارها تدل على أنهم هم «العلماء المجتهدون»، والمعروف أنّ هذا هو ما ذهب إليه الشافعي في الرسالة.

المؤمنين والمسلمين. فقد صار يكفي لديهم النطق بالشهادتين للإدخال في الإسلام، والانتماء لجماعة المسلمين - بينما بقيت سائر الجماعات الدينية الأخرى جماعات اصطفاء وإلهام وخصوصية[٦٢].

ولم تَزُلْ كُلُّ الإشكالات العملية بين العلماء والأمراء بتضاؤل التوتُّر بين الدولة وأهل السنة؛ بل استمر التجاذُبُ على أطراف المجالين الديني (الشريعة)، والسياسي (السياسة). فقد حوَّلت الدولةُ الحِسْبةَ مَثَلاً من اختصاصات القضاء إلى اختصاصات السلطان. كما فعلت الشيءَ نفسَهُ بقضاء المظالم، والجرائم السياسية. ولا شكَّ أنّ ذلك كان منها لحفظ هويتها ودعواها باعتبارها «حارسة الدين وسائسة الدنيا»[٦٣]. واتّجه الفقهاء من جانبهم للاشتراع للبُغاة (أي المعارضين السياسيين). إذ حرصوا على القول بحفظ أنفُسهم وحرياتهم وممتلكاتهم. ولم يروا نُصرةَ السلطان عليهم إلّا إذا حملوا سلاحاً (سفكوا الدم) أو حاولوا الانفصال عن الدولة[٦٤].

ومع ذلك فإنّ الازدهار الذي شهده «المجتمع المدني» منذ أواخر القرن الأول، وحتى القرن الخامس؛ فتر في المجال السياسي. وقامت عَبْرَ القرون مؤسَّساتٌ مدينيةٌ كثيرةٌ وازنت المجتمع وصانته، وطوَّرتْهُ في مسارب أُخرى غير سياسية - أمّا حقُّ الأمة والجماعة التأسيسي في اختيار السلطة والسلطان فلم تقم من أجله حركاتٌ أو أحزابٌ ذات توجُّهٍ واضح. فبقي كلاماً نظرياً في كتب الفقه وأُصول الدين، وتقارير المصادر التاريخية.

---

(٦٢) قارن عن ذلك دراسة لي بعنوان: أهل السنة والجماعة - دراسةٌ في التكون العقدي؛ بمجلة دراسات بالجامعة الأردنية، م ١٣، عـ ٤، ١٩٨٦، ص ص ٩ - ٣٧.

(٦٣) قارن عن ذلك دراسة لي بعنوان: قضاء المظالم - نظرة في وجهٍ من وجوه علاقة الدين بالدولة في التاريخ الإسلامي؛ بمجلة دراسات بالجامعة الأردنية، م ٤، عـ ١٠ (١٩٨٧)، ص ص ١٥٨ - ١٨١. وانظر عن الحِسبة - دراسة الأستاذ الفضل شلق بمجلة الاجتهاد، م٢، شتـ ١٩٨٩، ص ص ١٥ - ٨٩.

(٦٤) تصدر لي عن ذلك دراسةٌ بعنوان: «البغي والخروج - دراسةٌ في رؤية المعارضة والثورة في الفقه الإسلامي». وانظر عن أحكام البغاة؛ الماوردي: الأحكام السلطانية (١٩٦٣)، ص ١٣٨ - ١٤٤، M. Hamidullah, Muslim Conduct of State, 180 ff.

IV ـ حـدود السلطة في المجتمع: لا تعـرفُ المصادر كلمـةً أقدم من تلك المنسوبة للإمام عليٍّ في المهمات الاجتماعية للسلطة السياسية ـ فلنُعِدْها هنـا ثانيـةً مع مُلاحظة أنّ الإمامَ قالها إثبـاتاً لضرورة السلطة وليس لمهـامّها: لا بُـدَّ للناس من أمير بَرٍّ أو فاجر: يضمّ الشعث ويجمع الأمر (يمنع الفتنة الـداخلية)، ويقسم الفيء (يشـرفُ على تـوزيع النـاتج الاجتـماعي)، ويجاهـد العـدو (الـدفـاع عن الأرض والنـاس في وجـه الأعـداء الخـارجين)، ويـأخـذ للقـوي من الضعيف (العدالة القضـائية)[٦٥]. إنّ المُـلاحَظَ في هذه الكلمـة الخطيرة أنّ الإمـام علياً لا يُعطي للسلطة مهماتٍ دينيـةً في الداخـل الاجتماعي؛ بـل ولا في الخارج إلاّ إذا اعتبرنا أنّ الجهادَ قضيةٌ دينيةٌ. فالمعروف أنه فُهم كذلك طـوال عصور الإسـلام الـوسيطة والحـديثة. ومـع ذلك فـلأنه قضيـةٌ دينيةٌ تتصـل بـالمفهـوم التـأسيسي لـلإسلام، وخـلافة أمتـه في الأرض؛ ظلَّ البعض يجـادلُ في «احتكـار» السلطة للقيادة في الجهاد، وتحديد أمده، وقسمة الغنائم[٦٦]. على أنه رغم غياب المهمات الدينية من الكلمة؛ تبقى للسلطة حريةٌ واسعةٌ في الحركة كـما هو واضـح. ففي مجال قسمة الفيء جادل الصحابة عمر وعثمان وعلياً في مصـير الدولـة إلى إيقاف الأرض المفتوحة عـلى «جماعـة المسلمين» وعـدم قسمتها عـلى الفاتحين. وكانت حُجّة الخلفاء الثلاثة أنّ «أمة المسلمين» أمةٌ مفتوحـة الآفاق، وستتسـع أرجاؤهـا فلا يجوز احتكار الناتج من جانب الفاتحين وأعقابهم وحرمـان المسلمين الجـدد ـ الذين لم يشاركوا في الفتوحـات ـ من ثمراتـه. وهذا فضـلاً عمّا تـوقّعه عـليٌّ من نـزاع بين الفـاتحين عـلى الأرض فيما لـو قُسّمت عليهم[٦٧]. وفي العصر الأمويّ ظلّت الشكـوى من عدم العـدالة في التـوزيع، وبـالتالي حقّ أهـل النـاحيـة في اقتسام النواتج فيما بينهم بمعزلٍ عن السلطة المركزية. ولم يُجادلْ أحدٌ في الحـاجة

(٦٥) قارن بمصادر القول في الحاشية رقم ١٨ من هذه المقالة.

(٦٦) قارن عن ذلك مقالتي بمجلة الاجتهاد، م ٢، شتاء ١٩٨٩، بعنوان: التدوين والفقه والدولة، ص ٩٩ ـ ١٠٧.

(٦٧) قـارن عن ذلك بكتـاب الأموال لأبي عُبيـد، ص ٥٩، ١١٥، والخـراج ليحيى بن آدم، ص ٤٨، والخراج لأبي يوسف، ص ٢٨.

إلى مَنْ «يضمّ الشعث ويجمع الأمر». لكنْ كان هناك مَنْ قال إنّ السلطة تلجأُ كثيراً إلى مفهوم «الفتنة» منعاً لكلّ معارضةٍ مشروعة. وانتهى ذلك لدى الفقهاء بوضع تشريعاتٍ للبُغاة (الخوارج على السلطان أو المعارضين له) لتبقى المعارضةُ السياسية والاجتماعية ممكنة. لكنّ ذلك لم يعْنِ أنّ السلطة انضبطت ضمن تشريعات أولئك الفقهاء التي استندوا فيها إلى تصرفات الإمام عليٍّ تجاه المعارضين له بالقوة المسلَّحة. إذ هو لم يُصادر أموالهم ولا أسلحتهم بعد الوقْعة. كما أنه لم يُحاسبْهم قضائياً، ولم يتعرضْ لحرياتهم وانتمائهم الكامل للمجتمع. وسلَّم المجتمع للسلطة بحقّ تعيين القُضاة. لكنّ احتجاجاتٍ ظهرت عندما حاول الوليد بن عبد الملك (ـ ٩٦ هـ) ثم عمر بن عبد العزيز (ـ ١٠١ هـ) «جَعْل قضاء الأجناد قضاءً واحداً»[٦٨]؛ لا لأنّ القضاء يعتمد الشريعة ورأْي القاضي الخاصّ فقط؛ بل لأنّ الأعراف والمعاملات مختلفةٌ في الأمصار، ولا يجوزُ فرضُ أعراف أهل الشام مَثَلاً على أهل الحجاز. ولم تنجح المحاولتان آنذاك على أيّ حال.

وعاد الجَدَلُ حول المهمات الداخلية للسلطة السياسية في القرن الثاني الهجري بعد سقوط الأمويين، وإبّان ازدهار المجتمع المدني. فكان هناك مَنْ قال إنّ الممارسات الداخلية للسلطة المركزية أيام الأمويين، كانت أوسع مما يجب. ولذا ظهر أثَرٌ يقول إنّ حقوق الأئمة تنحصرُ في «الحدود والفيء والصدقات والجهاد»[٦٩]. أمّا المقصود بالحدود هنا فهو إنفاذُها أي تنفيذ الأحكام التي يُصْدِرُها القُضاة؛ وليس تحديد تلك الحدود لأنها محدَّدةٌ بالقرآن والسنة. فالمطلوبُ هنا أن لا يأخذ المدَّعون «حقوقهم» بأنفُسهم؛ بل أن تقوم الدولةُ بذلك ـ وهذا عملٌ من أعمالها في كلّ الدول. وقصْر علاقة الدولة بالقضاء على

(٦٨) تاريخ أبي زرعة الدمشقي ١/٦٠١، وسيرة عمر بن عبد العزيز لابن عبد الحكم، ص ٧٤ ـ ٧٥.

(٦٩) في روايةٍ أُخرى للأثر عند سراج الدين الغزنوي في الغرة المنيفة (١٩٣٧)، ص ١٦٨: عن النبي ﷺ: أربعٌ إلى الإمام: الفيء، والجمعة، والحدود، والصدقات. وفي روايةٍ ثالثة: الحدود للولاة.

تنفيذ الأحكام يحرِّرُ القُضاةَ من تدخُّلات السلطة الكثيرة. وقد انضبطت السلطة السياسيةُ في هذا المجال إلى حدٍّ ما في عصور الإسلام الأولى: لكن كان بوسعها دائماً أن تعزل القاضي الذي لا يُعجبُها قضاؤه، وما أمكن مواجهةُ ذلك بأيّ ضابط. وبقي الفيء جمعاً وتقسيماً في هذا الأثر من حقوق الدولة كما في قولة الإمام عليّ. ثم طرأ أمرٌ جديدٌ ما تعرض له الإمام عليٌّ؛ لكنّ الدولة الأموية كانت مُصِرَّةً عليه؛ أعني الصدقات أو الزكاة. فللزكاة مصارف معروفةٌ محدَّدةٌ بالقرآن. لكنْ: لمن حقّ القبض أو الأداء والتوزيع؟ فالزكاة فريضةٌ دينيةٌ فرديةٌ؛ بمعنى أنّ الأفراد يستطيعون أداء زكواتهم إلى المستحقين من أهل ناحيتهم. لكنّ لدينا مَثَل أبي بكرٍ الصّدّيق الذي أصرَّ على أن تدفع العربُ الزكاة لبيت المال بالمدينة، وأن يقوم هو بالتالي بتوزيعه. والمعروفُ أنه قاتلهم على ذلك. لكنّ عثمان ترك للناس الحرية في أداء الزكاة لبيت المال أو توزيعها بأنفسهم. وقيل بعدها أيام الأمويين إنه سمح بعدم أداء الأموال الباطنة (النقد والثياب مَثَلاً) وأستمرّ في جمع زكاة الأموال الظاهرة (الزراعة والماشية) وهو ما فعله الأمويون أيضاً. وفي الشعر الأموي شكاوى كثيرة من جانب الأعراب من قسوة «عُمّال الصدقات» عليهم، وجشعهم في الأخذ لأنفسهم. على أنّ هذا الأثر يُعطي الدولة من جديدٍ حقّ جمع الزكاة دون تفرقةٍ. وقد تفاوتت تصرفات الدولة عبر العصور تجاه الصدقات فتارةً تُصرُّ على جمعها، وطوراً لا تهتمّ لذلك إلاّ على سبيل تأكيد حقّ السلطان في ذلك (من الناحية الدينية). وما كانت الزكواتُ تمثّل الكثير بالنسبة لبيت المال مقارنةً بالخراج والجزية والعشور والمكوس[٧٠]. وخفَّ الجدالُ حول حقّ الدولة في تنظيم الجهاد وقيادته بعد أن ثبتت الحدود مع البيزنطيين، وصار الأمر أمر جيوشٍ منظَّمةٍ تحتاجُ للكثير بعد قيام جبهاتٍ ثابتةٍ في الثغور والعواصم.

وهناك في الفترة نفسها «رسالة في الصحابة» المنسوبة إلى ابن المقفَّع (المقتول حوالي العام ١٣٩ هـ). إذ ترد فيها فقراتٌ في حقوق السلطان وواجباته. أمّا

(٧٠) عالج الأستاذ الفضل شلق هذه المسألة وتطوراتها في كتابه: اشكاليات التوحد والانقسام - بحوثٌ في الوعي التاريخي العربي، بيروت ١٩٨٥، ص ص ٢٠٩ - ٢٤٠.

حقوق السلطان أو الامام عنده فهي(٧١): «الغزو والقفول، والجمع والقسْم، والاستعمال والعزل، والحكم بالرأي فيما لم يكن فيه أثرٌ، وإمضاء الحدود والأحكام على الكتاب والسنة، ومُحاربة العدو ومُهادنته، والأخذ للمسلمين والإعطاء عنهم». والجديدُ في هذا التحديد إدخاله النظام الإداري ضمن صلاحيات السلطة (الاستعمال والعزل). لكنّ الأبرز إرجاعه القضايا التي ليس فيها نصٌّ إلى الإمام، وليس تركها للقاضي أو لعُرْف أهل الناحية. وكان ابن المقفّع قد أوضح سبب ذلك في اختلاف أحكام القُضاة في القضية الواحدة في المدينة نفسها بناءً على اجتهاد القاضي. وهو يقترح من أجل ذلك توحيد النصوص التي يعتمد عليها القُضاة، والعودة إلى الدولة في مسائل الرأي في القضايا الكبرى(٧٢). ويشبه هذا ما اقترحه عمر بن عبد العزيز من قبل ولم ينجح فيه. ولا شكَّ أنّ الصلاحيات التي يعطيها ابن المقفّع هنا للسلطة أوسع مما في الأثر الموجَز السابق. لكنه مثل السابق يُخْضِعُ السلطان للشريعة، ولا يعطيه حقاً فيها أو عليها؛ يقول ابن المقفّع: «إنّا قد سمعنا فريقاً من الناس يقولون: لا طاعة للمخلوق في معصية الخالق... وسمعنا آخرين يقولون: بل نُطيع الأئمة في كلِّ أُمورنا...». وما يراه الكاتب: اجتماع الإمام والرعية على طاعة الله ورسوله (القرآن والسنة)، وحقّ الإمام في التصرُّف فيما ليس فيه نصٌّ من كتابٍ أو سُنَّة. ولا شكّ أنّ ما لم يجيء فيه نصٌّ قرآني، ولم تمض به سُنّةٌ ليس أمراً دينياً؛ وبذلك فليس لأمير المؤمنين صلاحياتٌ دينيةٌ داخليةٌ. أمّا حقُّه في الطاعة فناجمٌ عن البيعة له. والبيعة تعاقُدٌ سياسيٌّ في الأساس.

٧ ـ وصلت إلينا من القرن الخامس الهجريّ عدةُ مؤلَّفاتٍ للفقهاء عُنيت بتبيان وجهة نظرهم في المستجدَّات على المستوى السياسي، وأهمُّ تلك المستجدات: ظهور «الدولة السلطانية». أمّا الفقهاء الذين راقبوا الظاهرة، وكتبوا عنها فهم:

---

(٧١) ابن المقفع: **رسالةٌ في الصحابة**؛ في: رسائل البلغاء، نشر محمد كرد علي، لجنة التأليف والترجمة والنشر بالقاهرة، ١٩٤٤، ص ١٢٠، ١٢١.

(٧٢) المصدر السابق، ص ١٢٦، ١٢٧.

الماوردي الشافعي (ـ ٤٥٠ هـ) وأبو يعلى الحنبلي (ـ ٤٥٨ هـ) والجُويني الشافعي (ـ ٤٧٨ هـ)[٧٣]. وأمّا «الدولة السلطانية»[٧٤] فقصتها طويلةٌ ملخّصُها أنه منذ القرن الثالث الهجريّ بدأ الضعف يتسرَّبُ إلى السلطة المركزية ببغداد نتيجة الصراع على المراكز الإدارية العليا، وتغيرات بنية جيش الخلافة. فقد استغْنت الدولة تدريجياً ومنذ أيام المأمون ـ (ـ ٢١٨ هـ) عن جندها الخُراساني، وبدأت تجنّد مستجلبين من الترك والديلم، وتُحوِّلُهم إلى جيشٍ مُحترفٍ لا علاقةَ له بالعصبية الدينية الأصلية التي قامت عليها الثورة العباسية. وانتهى الأمر بقادة ذلك الجيش إلى التدخُّل ـ إلى جانب رجالات الإدارة الكبار ـ في تولية وُلاة العهد، ثم التحكم فيمن يلي العهد، ومن يتولّى الخلافة؛ بل وفي خَلْع الخلفاء وقتلهم وتولية من يشاؤون. وعمد وُلاةُ الأطراف تدريجياً إلى تكوين عصبيات محلية ـ وبخاصةٍ في تلك النواحي التي كان بعضُهم ينتسبُ إليها ـ ثم الاستقلال عن السلطة المركزية بمساندةٍ من بعض رجالات الإدارة أو الجيش المركزي؛ مقابلَ مبالغَ مالية يدفعونها، وولاءٍ شكليٍّ للخلافة يُقايَضُ بمرسومٍ من الخليفة، وخلعةٍ تضفي عليه الشرعية التي يُعتبرُ بدونها خارجاً على سلطان الخلافة. ولم يقتصر الأمر على ذلك! بل قامت دُويلاتٌ مستقلةٌ تماماً تُناصِبُ الخلافة العباسية العداء، وتُحاولُ الحلولَ محلَّها مثل الزيدية بطبرستان

---

(٧٣) الأحكام السلطانية للماوردي (نشرة الحلبي، ١٩٦٣)، والأحكام السلطانية لأبي يعلى الحنبلي (دار الكتب العلمية ببيروت، ١٩٨٣)، وغياث الأمم في التياث الظُلَم لإمام الحرمين الجويني، تحقيق مصطفى حلمي وفؤاد عبد المنعم أحمد، (الإسكندرية، بدون تاريخ). وهناك نشرةٌ أفضل للكتاب من تحقيق الدكتور عبد العظيم الديب (قطر، ١٤٠٠ هـ) لكنها ليست بين يديّ الآن. وللأستاذ الفضل شلق مقالةٌ عن هذه المؤلَّفات؛ بمجلة الاجتهاد، م ٣، صيف ١٩٨٩، بعنوان: الفقيه والدولة الإسلامية ـ دراسة في كتب الأحكام السلطانية، ص ص ٩١ ـ ١٤٠.

(٧٤) قارن بدراسة الأستاذ الفضل شلق بعنوان: الخراج والإقطاع والدولة؛ بمجلة الاجتهاد، م ١، خريف ١٩٨٧، ص ص ١١٥ ـ ١٩٢ والفقرة الخاصة بالدولة السلطانية، تقع على الصفحات ١٥٢ وما بعد. وانظر كلود كاهن؛ تاريخ العرب والشعوب الإسلامية، ترجمة بدر الدين قاسم، ١٩٧٧، ص ٢٣٥ وما بعدها. وقد ترجمت في مجلة الاجتهاد، عـ ١، ١٩٨٧، ص ص ١٩٣ ـ ٢٤٢ مقالة كاهن التأسيسية عن الإقطاع الإسلامي.

واليمن، والفاطميين بالمغرب ثم بمصر. ولم تُعتبر هذه الظواهر لأول وهلةٍ أمراً غير عادي. فالمستَولون على النواحي والأطراف يعترفون بالسلطان الأعلى للخليفة؛ أمّا الذين لا يعترفون فهم خوارج وعُصاةٌ وبُغاةٌ تجب مكافحتُهُم. لكنّ البويهيين الديلم فعلوا في ثلاثينيات القرن الرابع ما لم يكن بالحِسْبان. إذ بعد أن سيطروا على خراسان وفارس زحفوا إلى بغداد وآستولوا عليها مُبْقين على الخليفة، ومُحِلِّين لعصبيتهم الديلمية محلَّ التُرْك الذين استأثروا بالنفوذ في قلب العاصمة طوال قرنٍ من الزمان. وبعد قرنٍ من السطوة والسلطة؛ حوصر خلاله الخليفة داخل قصره وبين حريمه مُعطياً تفويضاً لأمير الاستيلاء هذا (كما سمّاه الماوردي وأبو يعلى) بالإدارة والسيطرة؛ اندفعت موجاتٌ جديدةٌ من المسلمين الجدد من شعوب أواسط آسيا التركية فاكتسحت الدويلات كلّها وصولاً إلى بغداد، مُزيلةً البُويهيين والآخرين، ومؤسِّسةً «السلطنة السلجوقية». وكان أثَرُ السلاجقة أبقى على قوانين تداول السلطة، وعلى المجتمع، وعلى فئات العلماء أيضاً. فقد استمروا هم والسلطنات التي تفرعت عنهم (الزنكيون، والأيوبيون) مدةً أطول. وكانوا إيذاناً بوضع مصائر دولة الإسلام في أيدي الشعوب التركية الآسيوية (المماليك والعثمانيون). وأسَّسوا لنظام الإقطاع الإسلامي (محلّ الخراج)؛ إذ سيطرت الدولةُ على الأرض بالكامل، ووزَّعتْها في صورة إقطاعياتٍ غير وراثية على ضباط جيوشها. وآكتسبت تلك السلطنات شرعيةً باقيةً بأمرين اثنين: سُنّيتها، التي مكّنتْها من التواصل العميق مع المجتمع والعلماء، وقوة شكيمتها في مواجهة الزحوف على دار الإسلام من جانب البيزنطيين والصليبيين والمغول وصولاً إلى قوى الاستعمار الغربي أواخر العصور الوسطى.

وكان من الطبيعي للخلافة وسط الظروف المتغيّرة، وزوال سلطتها السياسية أن تلجأ للدين، وللمشروعية العليا للأمة المستخلَفَة التي اعتبرت نفسها رمزها، وبالتالي رمزاً لبقاء الإسلام، ودار الإسلام ووحدتها. وقد أدرك أُمراءُ الاستيلاء وسلاطينُهُ (على الرغم من أنّ البويهيين كانوا من الشيعة) ضخامة أثر تلك المؤسَّسة التاريخية في المجتمع وعليه؛ فأبقوا عليها، وحرصوا عبر القرون على الاستظلال بشرعيتها وتفويضها.

أمّا الفقَهاءُ الثلاثة في القرن الخامس (الماورديُّ وأبو يعلى والجويني) فقد اختلفت أنظارِهم لتلك المستجدات. فقد كان هناك من جهةٍ السلامُ الذي ساد العلائقَ مع الخلافة (كسلطة سياسية) منذ النصف الثاني من القرن الثالث. وهو السلامُ الذي جعلهم ممثّلي الدين، وحَمَلة الإسلام في الداخل وإلى العالم. ومع الاعتراف للخلافة بالطاعة والنُصْرة؛ فإنّ هؤلاء ما كانوا يرون لها دوراً في الدين، ولا قُدْسيةً معيَّنةٍ تفرض بقاءها أو سلطتها. فهي قامت على «الإجماع» المُتوارَث. والمقدَّسُ الباقي شائعٌ وغير معينٍ في الأمة المستخلَفَة وجماعتها. وهذا ما رآهُ أبو يعلى (ـ ٤٥٨ هـ) الحنبلي. والحنابلةُ آنذاك كانوا ما يزالون يحملون ميراث «محنة خَلْق القرآن»، وما خلَّفَتْهُ لهم من زعامةٍ في «العامة»، واستقلالٍ في الحياة الدينية والاجتماعية. وقد وقفوا مع الخلافة في محنتها مع البويهيين.

لكنهم ما كانوا ينظرون بعين الرضا إلى هذا الاستظلال الجديد للخلافة بالشريعة، وتدخلها بالتالي، أو عودتها للتدخُل في مجالهم هم. صحيحٌ أنّ أمراء التغلُّب والاستيلاء موجودون. وصحيحٌ أنّ بقاء الخلافة السُنيّة ضروريٌّ للإسلام ولذلك ينبغي دعمها في وجههم؛ لكنّ الإسلامَ ومجتمعه باقيان وهم زائلون، وستعود الأمورُ إلى مجراها الطبيعي؛ فينبغي أن تبقى «الشريعة» فوق «السياسة»، ولا ينبغي أن تعود الأمور إلى ما قبل القرن الثالث حين كان الخليفة مستظهراً بقوته السياسية يحاول التدخل في الشريعة. أمّا الماورديُّ (ـ ٤٥٠ هـ) فقد كان أعمق إحساساً بالمتغيرات، وأكثر اقتناعاً بأنه لا عودة إلى الوراء. ولذا فقد رأى أنّ احتضان الخلافة ضروريٌّ للإبقاء على «دولة الإسلام» وإن لم يكن الإسلام/ الدين، والإسلام/ المجتمع مهدَّدَين. وهكذا أراد إعطاء الخليفة دوراً من جديد في الجماعات، وصلوات الجُمُعة «على سبيل التأدُّب» و«لحفظ الهيبة». ولم يَرَ ضرراً في التأكيد الاجتماعي والديني على الخليفة كرمزٍ للاستقرار والاستمرار والوحدة السياسية لدار الإسلام. أمّا «أُمراء الاستيلاء» و«التغلُّب» فهم مسلمون ومسيطرون، ولا ضرورةَ مِن وجهة نظره ـ لإدانتهم، والصراخ كلَّ الوقت بعدم شرعيتهم؛ فلا بُدَّ من الاعتراف بهم كظاهرةٍ جديدةٍ وباقيةٍ في الاجتماع الإسلامي، واستيعابهم ضمن إدارة الدولة في ظلّ الخليفة

الذي يعطيهم تفويضاً ويولّيهم كما كان الخلفاء الأقوياء يفعلون مع الوُلاة، رغم اختلاف الوضع، حفظاً للوحدة، ومؤازرةً لاستمرار الدولة. ثم إنّ لهذا «الاستيلاء» جانبه الآخَر؛ جانب الشوكة، و«القوة». فالماورديُّ يتحدث في كتابه الآخر: «تسهيل النظر» عن «دولة القوة»[٧٥] والتي يعني بها وصول عصبيةٍ معيَّنةٍ للسلطة بسبب قوة شوكتها، وكثرة عددها، أي اتّساع انتشارها الاجتماعي، وليس عن طريق «الانقلاب الإداري» كما كان يحدُثُ كثيراً في العاصمة. إنّ «قوة» تلك الدولة بهذا المعنى يعني تمثيلها لفئاتٍ عريضةٍ ضمن دار الإسلام لا يمكن تجاهُلُها بل يَحْسُنُ السعْيُ لاستيعابها، وتسخير سطوتها للخلافة وأرض الإسلام.

ويوافق الجُوينيُّ (ـ ٤٧٨ هـ) الماورديَّ فيما يتعلَّقُ بدولة القوة، وامارة الاستيلاء، لكنه يختلف معه ويهاجمه بشكلٍ مباشرٍ في مسألتين: **الأولى أنه لم يمضِ** بالأمر إلى نهاياته في نُصرة «الدولة السلطانية» هذه. **والثانية في** حرصه المُبالَغ فيه على الخلافة. صحيحٌ أنّ الخلافة ذات لَبوسٍ دينيٍّ لعراقتها وتاريخيتها وتمثيلها القديم للإجماع المُتوارَث. لكنّ «الخلافة» اكتسبت ذلك اللَّبوس لأمرين اثنين عمليين: حفاظها على وحدة الدار والمجتمع (منع الفتنة الداخلية)، والجهاد (دفاعها عن دار الإسلام). وسلاطينُ القوة الجدد (السلاجقة أيامه) يقومون الآن بالمهمتين. فقد قضوا على الفِتَن الداخلية بضرب الدويلات المتصارعة، ونشر الأمن في المجتمع (على رغم اعترافه بتجاوزات عسكر السلاجقة على المدن والفلاّحين أحياناً!) كما أنهم حموا دار الإسلام ودولته بردِّهم عادية البيزنطيين (في موقعة ملازكرد)، واندفاعهم (باتجاه آسيا الصغرى) لكَسْب أرضٍ جديدةٍ للإسلام والمسلمين[٧٦]. لذا يلمّحُ الجوينيُّ على استحياء بأنه لا مانع لَديه في أن تزول الخلافةُ لصالح السلاجقة (الذين يمكن أن يتولوا الخلافة

(٧٥) تسهيل النظر وتعجيل الظفر في أخلاق الملك وسياسة المُلْك، تحقيق رضوان السيد، بيروت ١٩٨٧، ص ٢٠٤ ـ ٢٠٥: تأسيس القوة.

(٧٦) الجويني: غياث الأمم في التياث الظُلَم، ص ٢٤٧ ـ ٢٥٥. وانظر في تسويغ شرعية الدولة السلطانية أيام المماليك؛ دوروتيا كرافولسكي؛ في مقدمة: مسالك الأبصار في ممالك الأمصار للعمري (دولة المماليك الأولى)، بيروت ١٩٨٦، ص ص ٢١ ـ ٢٩.

مع عدم قرشيتهم؟)؛ فهي بالنسبة للإسلام ـ من وجهة نظره ـ لا تختلف عن أية دولةٍ أُخرى المُهمُّ فيها توافُرُ الكفاية (في الداخل) والشوكة (على الخارج).

ولم يَعُدْ أحدٌ بعد الجويني لطرح احتمال زوال الخلافة القرشية أو الإسلامية. وبقيت رمزاً في سائر العصور فَصَدَق حَدْسُ الماوردي. لكنّ الفقهاء استمروا في القول بشرعية «الدولة السلطانية» استناداً لمسوِّغات الجويني ذاتها. وعاد العثمانيون فجمعوا في شخص السلطان بين الخلافة والسلطنة منذ القرن الثامن عشر.

لَمَح المستشرق الألماني Tilman Nagel في كتابٍ له عن الجويني وكتابه «غياث الأُمَم» اتجاهاً من جانب الجويني لعلمنة الدولة والسلطة[٧٧]. فقد فهم أنّ «الخلافة» كانت «سلطةً دينية». لكنّ الحقيقة أنها لم تكن كذلك حتّى في عصورها الأُولى. صحيحٌ أنّ الخلفاء حرصوا على تلقيب أنفسهم بلقب «خليفة الله» منذ أيام عبد الملك بن مروان (٦٥ ـ ٨٦ هـ) وربما قبل ذلك[٧٨]. لكنّ المسلمين عَبْرَ العصور ما اعتبروا أنّ للمنصب قداسةً خاصةً أو سلطاتٍ ذات طابعٍ ديني. ويبدو تحديدُ الفقهاء للإمامة والخلافة بأنها «حارسةُ الدين وسائسة الدنيا» مُوهِماً في هذا المجال. فلم تكن الخلافة هي التي حرست الدين في كلّ العصور الإسلامية الوسيطة والحديثة؛ بل هو الذي حرسها ودافع عنها بقدر ما رأى أنّ مصالحه مهدَّدةٌ بتهدُّدها ولو من الناحية الرمزية[٧٩]. لقد كانت مشكلة الدولة في الإسلام الوسيط (والخلافةُ هي الدولةُ الأمّ) أنها ضعيفة الجذور في أصل المشروعية، وأنها لم تستطع التغذّي باستمرار من ذلك النبع الثرّ للشرعية من جهةٍ، وما استطاعت التحول إلى «دولةٍ بحدّ ذاتها» من جهةٍ

(٧٧) قرأتُ الكتاب، كما قرأتُ له مقالةً بالمعنى نفسه في الكتاب التذكاري لبارتولد شبولر؛ لكنهما ليسا بين يديَّ الآن لتوثيقهما.

(٧٨) قارن بدراستي السالفة الذكر عن الرؤية الأُموية للسلطة؛ في الحاشية رقم ١٤ من هذه المقالة.

(٧٩) قارن بدراستي: الدين والدولة ـ اشكالية الوعي التاريخي؛ بمجلة منبر الحوار، عـ ٦، بيروت ١٩٨٧، ص ٢٦ ـ ٥٥. وأنظر مقالةً للأستاذ الفضل شلق بعنوان: الجماعة والدولة؛ بمجلة الاجتهاد، م ٣، ربيع ١٩٨٩، ص ص ١٥ ـ ١٠٠.

ثانية. وهكذا ظلَّت الأمة وجماعتها هي المقدَّس، وهي مناطُ الاستخلاف، وهي المشروعيـة التأسيسية والعليا. تهب كـلّ ما عـداها مشروعيـةً فرعيـةً بقـدر مـا ينضـوي تحت لوائهـا. وقد زالت الخـلافة منـذ أمـد وبقيت الأمـة وكـارزمـاهـا (إجـاعها، وعـدم اجتماعهـا على الضـلالة!). فـالأمةُ في الإسـلام هي الشرعية التأسيسية. والشرعيات الفرعيـةُ المؤقتة (بمـا فيها الخـلافة التـاريخية) شرعيـات مصالح ترتبط بتلك المصالح وجوداً وعدماً.





بناء الدولة الإسلامية: الدولة النبوية (*)

هشام جعيط

تم بناء الدولة الإسلامية، عبر ثلاث مراحل. تشكلت المرحلة الأولى مع لحظة الهجرة عندما طفت على السطح السلطة النبوية. ثم انطلقت المرحلة الثانية مع السنة الخامسة، وبعد حفر الخندق، عندما اكتسبت الدولة ـ تدريجياً ـ أبرز خصائصها، واتسع مجالها الحيوي ليشمل كامل أرجاء الجزيرة العربية. أخيراً، وبعد وفاة الرسول وفي عهد أبي بكر، أثبتت الدولة الإسلامية أنها قادرة عبر اللجوء إلى العنف على وضع حدٍّ لأي انشقاقٍ أو تمرد.

ومن بين مرتكزات هذه الدولة، نشير إلى السيادة العليا للإله، والحضور الكارزمائي للنبي، وإقامة جماعة متضامنة أو أمة، ووجود تشريع أخذ طريقه للتنفيذ، وظهور منظومة شعائرية موحدة.

لكن إذا ما وضعنا هذه الدولة في إطار كامل الجزيرة العربية وتأملنا علاقاتها بالخارج، لوجدناها قد قامت على الحرب واستندت إلى تشكيل قوة تدخلٍ أصبحت في ما بعد أداتها الحقيقية التي مكّنتها من التوسع والانتشار.

فبالإضافة إلى دستور المدينة الذي أعلن عن ولادة الأمة الإسلامية تحت

(*) فصلٌ من كتاب هشام جعيط: الفتنة الكبرى؛ الصادر بالفرنسية عام ١٩٨٩. وله مراجعةٌ في مكانٍ آخر من هذا العدد. وقد تُرجم إلى العربية مؤخراً وصدر بدار الطليعة ببيروت ١٩٩١.

رعاية الله ورسوله، شكلت العقبة الثانية ـ أو العهد الذي أُقيم مع مسلمي المدينة ـ مرسوم ولادة الدولة الإسلامية. صحيح أن الأمر يتعلق باتفاقية دفاع، يتولى بموجبها مسلمو المدينة حماية الرسول من أي اعتداء يستهدف له، لكن فكرة الحرب ونيّة القتال كانتا حاضرتين. تقول لنا السيرة إنّ الله أمر رسوله بالقتال، وذلك بعد ثلاث عشرة سنةً تميزت فيها الدعوة الإسلامية بالتبشير السلمي. فالهجرة خارج بلدة الكفر، والقطع مع الوسط القبلي، ترافقا مع تحول هامٍ في التصور ذاته للنبوة التي ستقترن مستقبلاً بالسياسة وبالحرب. لو كان الرسول يسعى لإقامة مجتمع إسلامي مسالم مكتف بذاته، لأمكن اعتبار دستور المدينة الفعل التأسيسي لذلك. لكن الأمر كان مختلفاً، والذي حصل هو العكس تماماً، حيث تبيّن بسرعة أن المبادرة الدفاعية ليست إلا المسوِّغ لهذه الدولة ولتشكيل قوة ضرب بدأت ببضع مئاتٍ من الرجال، ثم تضخمت لتبلغ في النهاية حدود الثلاثين ألف مقاتل. كما لم يكن من الصدفة أن يعتبر عمر ابن الخطاب، فيما بعد، المشاركة في بدر بمثابة الاختبار الأساسي للتفاضل في العطاء، وهو ما لم يرد في شأنه حديث أو نص.

فعلاً، كانت بدر حدثاً محدِّداً. إذ حصل خلالها تحويل معاهدة الدفاع الأصلية (العقبة) إلى دولة حربية وعمل هجومي. لكن، إذا كان هناك من بين قيادات أهل المدينة من رأى في الأمر عملاً مشروعاً للرسول، وساعدوا على اقتحام العقبة، خاصةً سعد بن مُعاذ، فإنّ هذا الموقف لم يتبعه الجميع. وهو ما جعل عدد المقاتلين في بدر قليلاً ـ حوالي ثلاثمائة رجل ـ قياساً بما سيجمعه الرسول من القوات فيما بعد.

إنّ معركة بدر، والكيفية التي أُديرت بها العملية من أولها إلى آخرها، تثبت بشكل قاطع نية النبي في إعلان حرب مستمرة على قريش، منذ العقبة الثانية، حيث لم يكن الأمر عنده مجرد عهد دفاعي.

ومن الأكيد أن الرسول كان يسعى إلى نشر دينه وقناعاته، إلا أنه فعل ذلك باللجوء إلى استخدام القوة والحرب، وبوسائل عصره وعالمه. كما نلاحظ أن توزيع الغنائم في بدر قد أصبح عاملاً محدداً لتحريض الرجال على القتال.

أخيراً، نجد أن القوة النبوية المقاتلة في بدر قد جمعت، بالإضافة إلى المهاجرين والأنصار، عناصر من قبيلة جهينة المقيمة على مقربة من المدينة والمتحالفة مع الأنصار.

وهكذا، أدت معركة بدر ألى تعزيز سلطة الرسول في المدينة مما سمح له بشن حملته العسكرية بكل ثقة. كما أظهرته، لدى بقية العرب، في صورة المتحدي للقوة القرشية. أخيراً، مكّنته من ضبط سياسته تجاه اليهود، وذلك عبر اصطفاء الإسلام وتمييزه وتحويل اليهود إلى مرمى. فكلما تجددت المواجهات العسكرية (بدر، أحد، الخندق، الحديبية) دفع اليهود ثمناً عالياً، لا باعتبارهم فقط شاهد عيان سلبياً، ولكن ايضاً بقصد دعم إعداد الذين يتبعون الرسول ويلتفون حول السلطة الجديدة التي لا تزال في مرحلة التشكل. وفي هذا السياق وقع طرد بني قينقاع، وفيما بعد طرد بني قريظة والنضير، وأخيراً فتح خيبر.

لم تكن معركة أحد أكثر من رد على بدر وثأر قريش لنفسها. أما من جهة الدولة الإسلامية، فقد كشفت الغزوة عن قدرة ممتازة على الصمود. وأصبح في مقدور الرسول أن يعبىء مزيداً من الرجال وأن يوسّع من دائرة تأثيره. فبالإضافة إلى قبيلتي جهينة ومُزَينة، نجح في استقطاب خزاعة، الحارسة القديمة للكعبة والتي أزاحتها قريش منذ قصي لتواصل البقاء بجوار مكة. وبالرغم من أن هذه القبيلة لم تعلن إسلامها بعد - إلا على مستوى بعض الأفراد - فإنها كشفت عن تضامنٍ فعّالٍ مع الرسول، حيث انخرطت في منظومة تحالفاته، ولعبت دوراً دبلوماسياً، وأصبحت عيناً من عيونه على ما يجري داخل مكة.

إن أهم ما ميز هذه المرحلة الانتقالية الفاصلة بين بدر والخندق، التوسع في اتجاه قبائل نجد، والعمل الدبلوماسي، وتأميم ممتلكات يهود بني النضير، والقيام بدور الموزّع لغنائم الدولة.

يشكل الخندق (٥ هـ/ ٦٢٦ م) منعرجاً حاسماً في مسيرة بناء الدولة. بل يمكن القول بأنه في تلك اللحظة بالذات تحولت السلطة النبوية إلى دولة معتمدة في إثبات وجودها على الحرب. فالرسول واجه تحالفاً يجمع قريش، وأحابيش كنانة وقبيلة غطفان الكبرى الممثلة بأجنحة فزارة ومُرّة. وهنا يبدو الجانب

الاقتصادي في الصراع متجلياً بكل وضوح وقوة. فالغطفانيون الذين ينظرون إلى واحات المدينة، سحب الرسول منهم السلاح، عندما تنازل لهم عن ثلث منتوجها. ويتضح الأمر أكثر عندما وقع تأميم ممتلكات بني قريظة، والبدء في تقسيم الفيء بشكل دائم أو متقطع وفق مقاييس سيقع استئنافها لإضفاء صبغة ضابطة على مستقبل الغزو العربي. وقد ساهم ذلك في إثراء ميزانية الرسول إلى درجة تسمح بالقول أنه لأول مرة تنحو فيها الدولة الإسلامية لتصبح أقرب إلى دولة غنائم، خاضعة لأعراف الحرب في الجزيرة العربية، ولكن مع إرادة وانضباط نادرين في تقاليد الحروب القبلية. وقد بلغ ذلك أوجَهُ في المواجهة الباردة والعقلانية التي ذهب ضحيتها بنو قريظة، حيث تمت تصفية كل الرجال واسترقاق النساء والأطفال. وهي ممارسةٌ لم يسبق لها مثيل في تاريخ الجزيرة العربية، وإنما هي مستمدة من ممارسات الشرق القديم. وبتنفيذها تكون السلطة النبوية قد دشّنت مرحلة عنف الدولة والحرب الفعلية. فالعنف البدوي لم يشهد مثل هذه السرعة الآليّة، والإرادة القاطعة والتنظيم المحكم. ولم يبلغ هذا الحد من الشمول.

إن عنصر الدولة عامل مهم لفهم الظاهرة الجديدة، ولكن أيضاً هناك اللجوء إلى الايديولوجيا الدينية المصحوبة برؤية واضحة لمستقبل يجب الدفاع عنه حتى لو تطلّب الأمر المضيَّ في إحكام السيطرة بالقوة. ونتج عن ظهور هذا النمط من العنف المنظم حالة دهشة واستغراب لدى العرب عموماً وقريش خصوصاً، ترتّت عليها الشعور بالقوة النبوية التي لا تُقهر، وهو شعور سيتسع ويشتدّ بين الحديبية وفتح مكة. ففي المدينة ذاتها تحللت الشرعية القبلية لصالح سلطة كارزماتية وشخصية، هي سلطة النبي.

والمدهش أكثر أن هذه النتائج لم تتحقق بفضل انتصار واضح على الخصم الرئيسي قريش، ولكن عبر صمود مظفّر خلّف وراءه صورةً عن فعل مدعوم متجه نحو هدف، وتنظيم، وعقلانيّة، وتناسق. صورة ستنتشر وتترسخ في اللاشعور الجماعي للعرب.

ومع اقتحام مرحلة الحديبية اتضح أن الهدف الحقيقي لما سبق هو توحيد

العرب أولاً، ثم دفعهم فيها بعد نحو غزو الشمال. ولتحقيق ذلك وجب، بشكلٍ أو بآخر، افتكاك مكة. وهنا يجب أن نتساءل عن سر التحول الذي جعل الرسول، بعد عامٍ من حصار قريش للمدينة، ينوي جدّياً أداء العُمرة مع جماعاته؟.

وبالرغم من أن العديد من المعطيات تنقصنا. إلّا أننا نلاحظ بأن قيادات قريش وبالأخص أبو سفيان لم تقدم على استغلال الوضع الذي انقلب لصالحهم سواء أثناء حصار الخندق أو حتى في معركة أُحُد، كأنهم أرادوا توفير الفرصة لهذا النبي القرشي لكي يتمالك نفسه ويسترجع قوته. ونلاحظ في السياق ذاته أنه طيلة السنتين الفاصلتين بين معاهدة الحديبية (٦ هـ/٦٢٧ م) وبين الدخول إلى مكة (٨ هـ/٦٢٩ م) أسلم العديد من القرشيين والتحقوا بالنبي. وكان من بينهم شخصيتان من الدرجة الأولى، وهما خالد بن الوليد، المنتصر في أُحُد، وعمرو بن العاص مفاوض النجاشي. ولا شك، أنه بالوصول إلى هذه المرحلة المفصلية، أخذ كلا الطرفين، يراجع مواقعه الأمامية من أجل تحقيق مصالحٍ عميقةٍ تعطي لقريش مكانةً مهيمنةً في المنظومة النبوية، تجعل منها بعد حصول انقلابٍ مذهلٍ في الآفاق، المدافع الرئيسي عن الدولة الإسلامية. ويمكن اعتبار قبول الرسول بأداء العُمرة في ظل هيمنة قريش على الكعبة وعلى مكة، مؤشراً على هذا التحول من قِبَل النبي. وقد أخذ معه سبعين أُضحية، مما سيكون له أثرٌ على أحباش كنانة الذين سيشدهم المشهد ويحيّدهم، وهم الذين حافظوا على دورهم القديم كحراسٍ للكعبة، وسيرون في ذلك مظهر تقوى وتعلقاً بالحرم. لقد لجأ الرسول إلى صيغة توفيقية، وأنتظر إلى ما قبل موته بقليل ليضع حداً للوثنية ويدمج الحج بشكل نهائي وكلي في اطار المنظومة الإسلامية. ولم يصبح ذلك ممكناً لولا الجهد الذي بُذل من أجل إبراز القوة النبوية كسلطة رئيسية في الحجاز، تطمح إلى نشر نفوذها على كامل تراب الجزيرة العربية.

قطعاً، لم يتطور موقف كل القرشيين من النبي. لهذا رفضوا دخوله مكة، حتى بشكل سلمي. وفي المقابل دارت مفاوضاتٌ آلت إلى هدنةٍ تدوم عشر سنوات. لقد تصرف الرسول كدبلوماسي ورجل دولة، وأدرك أنّ المصلحة

تقتضي مجاملة قريش في انتظار ظروفٍ أفضل تمكّنه من تدعيم قوته، وذلك على الرغم من معارضة مستشاريه وكبار أصحابه. مع الإشارة إلى أنّ المفاوض الخصم، وهو ثقفي، انبهر من المظهر الملكي للرسول، وشدة انضباط مرافقيه، وسلطته اللامحدودة عليهم. لقد شبهه بالملك كما سبق أن فعل يهود خيبر عندما آعتبروه ملك الحجاز. ولعل النواة الصلبة من المهاجرين والأنصار هم وحدهم الذين كانوا يرون فيه قبل كل شيء رسول الله ومبعوثه، أما الآخرون من عرب وقرشيين ويهود، فهم يتعاملون معه كقوة وسلطة جديدة تنتصب في الحجاز.

جاءت حلقة آفتكاك خيبر لتبرز بنية الدولة، وتمكّنها من قواعد فلاحية مستقرة، تجاوزت بها المفهوم العادي للغنائم والفيء. قام جيش الرسول بنصب الخيام أمام خيبر، ووضع القوات بشكل أحكم الحصار حتى استسلم اليهود. وقام النبي بتأميم الأراضي بعد أن احتفظ بالخُمس من الغنائم ووزع البقية على أصحابه من أهل المدينة وكذلك بعض عرب القبائل الذين شاركوا في الحصار.

اقترح اليهود أن يواصلوا خدمة الأرض التي لم تعد ملكاً لهم، وذلك بعقود مزارعة قابلة للإلغاء. وهي صيغة استمر العمل بها إلى أن أُلغيت في عهد عمر. وبفضل الغنائم وامتلاك الأرض قويت الشرعية وتعززت. وقد سبق أن قلنا بأن هذا النظام انخرط في جدلية قوامها دفع الأعداء لمواجهته حتى يتمكن من تجريدهم من ممتلكاتهم، ثم يستخدم ما يجنيه من الفيء في تغذية الولاء له. وهي جدلية الدولة المحاربة المنظمة نفسها، لكنها تتميز هنا بالاستناد إلى الدين لتسويغ إجراءاتها.

ستلعب هذه القوة الاقتصادية المدعومة دوراً استقطابياً للبدو مثل قبيلة أسلم المهدَّدة بالمجاعة. وعملياً أسلمت كل من خُزاعة وغِفار، بينما تمسك الأحابيش بحيادهم، وتعهدوا بعدم محاربة النبي. وشيئاً فشيئاً انتفخ الجيش بالعناصر البدوية، حتى بلغ في فتح مكة (٨ هـ ـ ٦٢٩ م) عشرة آلاف رجل، نتيجة دخول البدو بكثافة في الديانة الجديدة وانخراطهم في المنظومة النبوية.

يوجد، إلى جانب النواة المركزية للمهاجرين والأنصار، قبائل برُمّتها أو أجزاء منها شكّلت الدائرة الثانية من المخلصين كمزينة، وجهينة، وسُليم،

وغفـار، وخزاعـة. وعنـدمـا فُتحت مكـة التحقت كنـانـة وقـريش وآستسلمت الطائف وثقيف، وكوّن هؤلاء جميعاً النواة المستمرة والوفية للجيش الإسلامي، والتي تعلقت بالنظام الجديد وصمدت أمام ردة القبـائل. وسيسمى هـذا الفريق الواسع، عندما تقـام مستقبلاً المـدن والمعسكرات في العـراق، بأهـل العاليـة أو سكان المدينة. وسنجد العديد منهم قد هاجـروا إلى المدينـة وسموا بـالمهاجـرين قياساً على وفاء جماعة الصف الأول. وهي إمّا القبائل المتاخمة للمدينـة والحليفة سابقاً للأوس والخزرج، أو تلك القبائل المجاورة لمكة وحليفة قريش. وقـد قام النبي تدريجياً بإدماجهم في دائرة أتباعه، بصفته قائد المجموعة اليـثربية ووريث سلطة قريش؛ دون أن يعني ذلك المساس بمقام المهاجرين والأنصـار الذين بقـوا النواة الأولى والأساسية.

لقد بدا الرسول، وهو يحاصر مكة ويلغي معاهدة الحديبيـة بعد سنتـين من إمضائها، في هيئة القائد العسكري الغازي الذي لم تشهد الجزيرة العربيـة مثيلاً له. وكان جيشه يشمل، إلى جانب سكان المدينة والقبائل الموالية والمجاورة لها، عنـاصر بدويـة أخـرى من تميم وقيس وأسـد. وعنـدمـا نـظرت قـريش حـولهـا وشاهدت عشرة آلاف مَوقد نارٍ يشتعل سيطر عليها انطباع وحيد جاء على لسان أبي سفيان حين خاطب عم الرسول العباس قائلاً: «لقـد صار مُلْك ابن أخيـك عظيماً»! كان الجيش منظَّماً تنظيماً دقيقاً وموزَّعاً على ميمنة وميسرةٍ وقلب. وهكذا استسلمت مكـة بدون قتـال، ودخلت الإسلام بعـد واحدٍ وعشرين عـامـاً من البعثة. ويعتبر ذلك حدثاً هاماً جعل من الرسول سيد الكعبة والمتحكّم الأوحـد في الحج والتجارة المكية والوريث بشكل عام للسلطة القرشية.

إن النـظام الذي أقـامه النبي يتمحـور حول جمـاعة المُهـاجرين والأنصـار، ويستنـد إلى المرجعيـة الدينيـة بكل قـداستها وشعـائرهـا ومحرمـاتها وتشريعهـا، ويكتسح تدريجياً عالم بدو الحجاز. وبدخول قريش الإسلام سيطر الرسـول على المركز الأكثر أهمية لكل الجزيرة العربية. وبعد انكسار شوكة هوازن أمـام جيشٍ يعدّ عشرين ألف رجل، وُزّعت غنائم ضخمة وفق حسابات سياسية قصد دعم الشرعية الجديـدة للقيادات القـرشية، ممـا أثار حفيـظة الأنصار الـذين يشكلون

القاعدة الوفية للنظام، والذين وجدوا أنفسهم في درجة ثانية.

أما القرشيون ـ فهم بالرغم من دُخولهم الحديث في الإسلام ـ تهيأوا للقيام بالدور الرئيسي في ظل الدولة الجديدة، بحجة أنهم ينتمون لقبيلة الرّسول، وأن صلات الدم تقدَّم على الوفاء الأيديولوجي. وبهذا يبدأ النظام الجديد يتعرض لصراعات تحتية بين مختلف الشرعيات وبين العديد من الولاءات المتفاوتة: ارتباطات الدم مقابل الأسبقية في الوقوف إلى جانب الرسول، وسكان المدن مقابل رجال القبائل. وسنجد بعد ذلك أن مستقبل الإسلام سيتمفصل ويتحدد في ضوء مثل هذه الصراعات بين قيم فاعلة ذات جذور جاهلية، وبين الإسلام كقوةٍ جديدةٍ تستبطن حركيةً نضاليةً. وبدأ الرسول يخطط لعودةٍ مكثّفةٍ إلى اعتبارات الموطن وعلاقات الدم، لكنه في المقابل وفّر بذلك الشروط السياسية لتحقيق نجاح دولي لمهمته.

ستشهد السنتان الفاصلتان، بين استسلام مكة ووفاة النبي، توسع السلطة الإسلامية لتغطي كامل الجزيرة العربية، وعودة نسبية، إلى الصلابة الدينية بعد أسلمة الحج وتثبيت وجوب غزو الشمال، كما قامت وفود كل القبائل ـ وفق ما جرت عليه العادة ـ بزيارة المدينة لتقديم شواهد الولاء والإخلاص. لا يعني ذلك أنّ الجميع أعلنوا دخولهم في الإسلام، وإنما هو تعبير عن الخضوع السياسي الذي يعتبر في حد ذاته معجزة ويبقى بدون تفسير. إذ كيف نعلّل سكوت قبائل محاربة ومعتزّة بنفسها، لم يسبق لها أن خضعت لأي سلطة بشكلٍ كامل، وتغيّر مسلكها بشكل فجئي والتنازل عن سيادتها بدون قتال؟!

ليس أمامنا سوى الاعتقاد بوجود احتياج فعلي للوحدة أو التوحد، وأن السلطة الجديدة أيقظت هذا الأمل، وأن تفويضها إلى حكم/الله بصفته الحاكم الوحيد قد يسّر عملية الخضوع والولاء، هذا بالإضافة إلى ما يتمتع به النظام من قدرة كافية على الردع. ويجب ألّا ننسى أنّ قبائل نجد والشرق واليمن لم تكن مستقلةً بالكامل، وسبق أن كانت تابعةً للّخميين وأُمراء غسّان وأقيال اليمن. وهو ما ينطبق على حالة بكر وتميم ومذحج وهمْدان. وعملياً، يُعتبر القول بالاستقلال التام للقبائل مجرد طوبى، باستثناء بعض الحالات مثل هوازن

التي لم تنكسر مقاومتها إلاّ على يد النبي في حنين، وقبائل اليمامة التي تمدينت حول حرم وأنتجت هي أيضاً نبيها الخاص. كما أن قبائل الجزيرة تهيأت من خلال تجربتها وآستعدّت لمنح ولائها لسلطةٍ قوية. وقد توافرت كل الشروط في السلطة النبوية التي كانت ثمرة مجهود عربي، وآستندت إلى إشعاع الحرم، وصاغت الوجود الإنساني ونظمته دون إسقاط أهمية رابطة الدم، وتمكنت من فتح آفاق الغزو. وهو ما جعل القبائل في الأثناء ترضى الخضوع لنظام دفع الزكاة وتقبل بوجود العمال المحليين للرسول.

برز توجُّه النبي إلى العالم الخارجي منذ وقت مبكر. وتجسّد ذلك في السَّرِيّة المكونة من ثلاثة آلاف رجل والتي وجهها إلى مؤتة عام ٨ من الهجرة (٦٢٩ م) وانتهت بفشل تام. ثم جهز أضخم جيش له سنة ١٠ هـ (٦٣١ م)، إذ وجّه ثلاثين ألف مقاتل إلى تبوك، حيث تمّ إخضاع مناطق عديدة. وآتّضحت بشكل دقيق نوايا الرسول في السيطرة على فضاءات ومدن الشمال، وهي مدن آهتمّ بها القرآن كثيراً في معرض حديثه عن المواقع العربية التي دمّرها الغضب الإلهي في العصور الغابرة. إذ نجد القرآن قد أحيا في قصصه تقاليد الشمال العربية، واعتمدها كقاعدة للذكرى والتأمل العربيين. وفي نهاية حياته تبنّى النبي بوضوح مسألة الغزو الخارجي كضرورة حيوية ناجمة عن توقف التجارة. وجاء القرآن ليذكّر بالوعود الإلهية باعتبارها أفضل من التجارة، ويؤكد على ضرورة طاعة الرب حتى لو أدى ذلك إلى وقف هذه التجارة بحجة منع المشركين من الاقتراب من الحج. وبمثل هذا المنع أصبحت التجارة القرشية مهددة بالاختناق، فاقترح القرآن في هذا السياق، بديلاً من خلال الوعود الإلهية، وسائل جديدة للعيش، وفتح آفاقٍ مغايرة. ولم يكن البديل سوى غزو الشمال المعرب والذي يبدو كأنه آمتداد طبيعي للجزيرة العربية. وبذلك تكون السلطة النبوية قد استبطنت منذ تشكلها الأول فكرة غزو الخارج. فنظراً للفوضى التي سادت قطاع التجارة، واستحالة توافر غنائم جديدة داخل فضاء الجزيرة العربية، وضرورة استناد النظام إلى توسع مالي ملموس، كل ذلك جعل من الدولة الإسلامية دولة موجهة نحو الغزو. وبما أنها ولدت منذ اللحظة الأولى

كدولة محاربة، فإن مسألة الغزو لم تكن مجرد حادث في مسارها، بل جزء من جوهرها وطبيعتها. وحتى يمكن جمع القبائل، لم تكن أمام النبي غير صيغة واحدة تتمثل في دعوتهم لهدف معهود لديهم وهو البحث المتجدد والمتواصل عن الغنائم. وبالرجوع إلى مسار الدولة النبوية نجدها ـ انطلاقاً من بدر حتى حنين مروراً بالاستحواذ المتتالي على واحات اليهود ووصولاً إلى تبوك ـ ملتزمةً بالهدف نفسه، ألا وهو غرس عادات الرُحَّل في الأوساط الحضرية بإمكانيات أوفر وتوجهات منتظمة، وإخضاع هذه المسيرة الحربية المستمرة لمقتضيات الوحي.

الانتصار على الانشقاق

ترك الرسول بعد موته ديناً مكتملاً ودولةً تسود كامل الجزيرة العربية، وبين الدين والدولة وحدةٌ لا انفصام لها. ويخضع الجميع، أفراداً وجماعاتٍ، للدولة الجديدة من خلال إشهار الإسلام والممارسة، وبتحديدٍ أكثر إقامة الصلاة وأداء الزكاة. وحتى مسلمو المرحلة الأولى الذين تأثروا بالخطاب التبشيري الموجه للإفراد، اندمجوا هم أيضاً في منظومة الدولة. إذ تتمثل وظيفة النبوة في الجمع بين الدنيوي والمقدس، عالم الغيب وعالم الشهادة. وتتأسس سلطتها على الخطاب الإلهي والتوجيه الفعلي للجماعة. ولولا النبوة لما توحد العرب وانتظموا وبلغوا درجةً عليا من النهوض الأخلاقي، وبالتالي لما دخلوا التاريخ أصلاً. فكأن النبوة قدمت نفسها لتمنح العرب هوية ووحدة وقدراً.

عملياً كان المهاجرون والأنصار وحدهم الذين عاشوا حياةً إسلاميةً أصيلة. فقد واكبوا مختلف مراحل المغامرة البطولية للنبي، وعاشوا من أجل الإسلام وآندمجوا ضمن نسقه الروحي، والتصقوا به كلياً حتى أصبح المعبّر الوحيد عنهم. ثم تدافعت موجات جديدة من المسلمين لتلتفّ وتلتحم حول النواة الأولى، من قرشيين أسلموا بعد الفتح، وعناصر من قبائل مجاورة (كجهينة ومزينة وخزاعة) سواء هاجروا إلى المدينة وسمّوا أيضاً بالمهاجرين، أو بقوا في إطارهم القبلي. وتشكلت بعد ذلك حلقة ثالثة تتألف من سكان مكة والطائف وثقيف. وحتى لا نطيل نقول إن النظام النبوي مد جذوره في مدن الحجاز،

وبشكل أعمّ في مناطقها البدوية. من بعد ذلك تأتي بقية العرب الذين خضعوا وأعلنوا إسلامهم من اليمن إلى البحرين، وهو عالم حضري وقبلي ممتد. وبهذا يكون الرسول قد بدأ في وضع الهياكل العملية للإسلام وللدولة التي ستبقى مهدَّدة إلى حدٍّ كبير.

عندما توفي الرسول وجد المسلمون أنفسهم أمام مشكل وحيد وحقيقي. ويتمثل الأمر في كيفية الحفاظ على مشروعه المجسد في دولة ودين، وبالتالي ضمان خلافته وإبقاء القبائل التي أشهرت إسلامها على وفائها وولائها. كاد كل شيء أن ينهار، ثم تغير الوضع بسرعة ليتدعّم النظام ويستقر. انتُخب أبو بكر في وقتٍ قصيرٍ جداً ليصبح «خليفة رسول الله»، وأُخمدت ردة القبائل في مدة لم تتجاوز السنة مما خلّف شعوراً بصلابة المشروع الرسالي، سواء للقيمة الجوهرية للخطاب وللفعل النبوي، وأيضاً لما تتمتع به النواة المركزية للأنصار والمهاجرين من وفاءٍ وروحٍ نضالية، محدَّدة بدائرة المدن الحجازية.

كادت النواة الصلبة أن تنقسم منذ البداية. فعندما تم الإعلان عن وفاة الرسول عليه الصلاة والسلام، سارع الأنصار بعد ارتباك قصير إلى الاجتماع في سقيفة بني ساعدة لانتخاب واحد منهم هو سعد بن عبادة أحد قادة قبيلة الخزرج. ويبدو أنهم قصدوا خلافة رسول الله. وتدل فكرة الانتخاب على وجود نوع من الديمقراطية الجماعاتية المختصرة في النخبة، وتكشف أيضاً أنّ وظيفة الرسول قد فُهمت كقيادة تستوجب الخلافة في حالة حصول الشغور. لكن لا يمكن أن نقطع بالقول لأول وهلة إن كان الأنصار قد قصدوا انتخاب أمير لهم أم أمير لكل الجماعة الإسلامية، وهل تعتبر مبادرتهم ردَّ فعلٍ قبليّاً، أم هي محاولةٌ قُصد منها إنقاذ الأمة والدولة؟

تمت الدعوة لعقد الاجتماع بسرعة كبيرة ودون إعلام المهاجرين، كأن الأنصار أرادوا أن يسبقوهم في اتخاذ القرار، إن لم نقل أنهم أرادوا ترتيب الأمر فيما بينهم. ولا يستبعد أنهم تحركوا وفق اعتبارات قبلية أو بشكلٍ خصوصي على طريقة أهل المدن. فهم كانوا الأغلبية في مدينتهم، ويتصرفون باعتبارهم أسياداً فيها، وبالتالي يستعيدون سيادتهم التي تنازلوا عنها للرسول أيام حياته. ويعتبر

ذلك في اعتقادي تصرفاً انفصالياً لم يراع كل مكونات الجماعة، وخضع لاعتبارات قبلية تخص فقط الأوس والخزرج الذين يبحثون عن قائد لهم. ويستبعد أن طموحهم ذهب إلى التحكم في الجماعة ومن ورائها بكامل الجزيرة العربية، وفرض أنفسهم كورثاء وحيدين للرسول. إنهم أرادوا الحد من هيمنة قريش التي ظهرت وتنامت منذ فتح مكة، ولم يقبلها الأنصار بارتياح. وقد سبق أن اعترضوا علناً على الاستحواذ على السلطة من قِبل أشراف قريش الذين تأخروا في إسلامهم، ولم يهضموا جيداً مبادىء الدين الجديد، في الوقت الذي حاربوا هم فيه مع الرسول منذ بدر. لهذا، عندما أسرع كلٌ من أبي بكر وعمر وأبي عبيدة ـ ممثلو المهاجرين ـ للالتحاق بالاجتماع، وجدوا أنفسهم يواجهون خصوصية انفصالية وفق التقاليد القبلية، ولا علاقة لها بالرسالة التوحيدية للنبي، ولا بروح الإسلام الذي جاء كتجاوز لكل الاعتبارات الجاهلية. والدليل على ذلك أن ثلاثي المهاجرين عندما أصرّوا على موقفهم، اقترح الأنصار أن «يكون منكم أمير ومنا أمير». فهم قصدوا منذ البداية استرجاع قيادة المدينة التي هي مدينتهم، ثم تراجعوا قليلاً واقترحوا اقتسام السلطة على الطريقة القبلية.

وأمام هذا الموقف، وحتى يغلّبوا وحدة الجماعة التي أقامها وأسسها النبي، لجأ ممثلو المهاجرين إلى أسبقيتهم في الدفاع عن الإسلام. واعتبروا أن المحدد في الأولوية هو أسبقية الانخراط في الحياة الإسلامية والآلام والتضحيات المقدمة في سبيل الإيمان. فالمهاجرون هم الذين واكبوا كل مراحل مسيرة الإسلام منذ بعثة النبي. اعترفوا بأهمية نضالات الأنصار إلّا أنهم يعتبرونهم يأتون في الدرجة الثانية انطلاقاً من مقياس الأسبقية في الصحبة. وبالاعتماد على رؤية إسلامية صرفة يعتبرون أوْلى من غيرهم بالوراثة. وكذلك الشأن من زاوية عربية صرفة، إذ ينتسبون إلى قريش قبيلة الرسول. وقد أكدوا أن العرب لن يخضعوا لأي أحد لا ينتسب إلى قبيلة النبي. وبناءً عليه فلا مقاسمة في السلطة، ولا بد من الحفاظ على وحدة الجماعة، ولا مناص من سيادة قريش ممثَّلةً في المهاجرين الأوائل، وبذلك كله تتم مواصلة العمل بالرسالة النبوية.

أخيراً، تمكن أبو بكر بمعاضدة قوية من عمر أن يفرض آراءه. وبعد تردد محدود لم يتأخر الأنصار في التتابع ومبايعة أبي بكر والوقوف إلى جانب المهاجرين. وهكذا حصل منعَرَجٌ جِدُّ مدهش ستكون له مضاعفاتٌ ثقيلةٌ على المستقبل. إذ كيف نفسّر هذا الانقلاب في الموقف بعد نقاش حاد وسريع ومفحم تألق خلاله عمر بن الخطاب وأسفر في النهاية عن تركيز خليفة؟

لم يكن الأنصار يشكلون جبهة موحدة. فهنا من جهة الأوس، ومن الجهة الأخرى الخزرج، تفصلهما صراعات الماضي ذات الصبغة القبلية التي تقدمها الإسلام ووحّد بينهما من أجلِ قضيةٍ مشتركة. وعندما تجمعّوا في السقيفة كان إجماعهم هشاً ولم يصمد طويلاً أمام مقاومة المهاجرين. ويعود سبب التصدع إلى أن الأوس لا يتمنون أن يحكمهم واحدٌ من الخزرج، لهذا سارعوا إلى مبايعة أبي بكر، وهم مدفوعون بآليات المرحلة الجاهلية. لكن في المقابل، يشعر الأنصار في أعماقهم أن فكرة وحدة الجماعة الإسلامية قد اخترقتهم بعد نضال وجهاد في سبيل الله وبقيادة نبيّه، وهو ما يشكل دليلاً على انتصار باهر للمثل الإسلامية. وبذلك أمكن أن يقبلوا تقدم المهاجرين عليهم بحكم أسبقيتهم النضالية. قدم الأنصار جهدهم وعددهم وطاعتهم، إلا أن المهاجرين شاركوا في كل المعارك، وسبقوهم في الصمود طيلة المرحلة المكية الاستشهادية. لهذا تفاعل الأنصار مع حجج أبي بكر. وكعربٍ يقبلون منطق انفراد قبيلة أو كتلة أو عائلة بوراثة النفوذ. وبما أن المهاجرين يتمتعون بميزة الجمع بين الإسلامية والعروبة فهم أحق بالقيادة. لهذا لم يطل تبادل الحجج بين الطرفين، وبخاصةٍ أن شوارع المدينة كانت تعج بأفراد قبيلة أسلم حسب ما يذكره الرواة. وكان هناك ضغط عسكري مباشر من قبل خُزاعة الرابضة قريباً من مكة والتي كانت تربطها بالرسول علاقات شخصية، ثم تحولت تلك العلاقات لتتوثق مع ورثائه الطبيعيين وهم مهاجرو قريش. وهذا يعني أن ميزان القوى بفضل تحالف البدو هو لصالح المهاجرين. وفي الختام تجب الإشارة إلى قوة شخصية عمر الذي لعب دوراً حاسماً في هذه القضية. ولا غرابة في ذلك فهو أكثر المستشارين قبولاً واستماعاً من قِبل النبي، وأحد وجوه الصدارة لدى المهاجرين. وإذا كان

صحيحاً أن أبا بكر فرض نفسه في اجتماع السقيفة، فإن عمر هو الذي بادر ليقع الاعتراف به ومبايعته، ودفع الأنصار إلى اتّباعه بفضل عنفه وشدة ثقته بنفسه. كما لا يخفى أن الثلاثي: أبا بكر وعمر وأبا عبيدة يشكّلون فريقاً متجانساً، ربما منذ العهد المكي. فثلاثتهم ينتمون إلى البطولة القرشية الصغيرة مما ساعد على حصول تقارب بينهم. وتتكامل شخصيتا عمر وأبي بكر بشكلٍ مدهشٍ لتجعل منهما ثنائياً غير قابلٍ للفصل والتجزئة. فكلاهما تربطه بالأنصار تحالفات. ولعل انحدارهما من صلب كتل قرشيّة صغيرة كان من العوامل المساعدة التي جعلت الأنصار يطمئنون إليهم أكثر من غيرهم، لأنهما عندما سيحكمان لن يستندا كليًّا إلى الأجنحة القوية في قريش، مما سيجعل سياستهما إسلاميةً قائمةً على علوية الإيمان أكثر من الاعتماد على رابطة الدم. وهذا يعني أن أسرة النبي، سواء بمفهومها الضيق ممثّلةً في بني هاشم، أو في مفهومها الأوسع (عبد مناف)، قد تم إبعادها من الخلافة، وفي ذلك مفارقة، لأنه في الوقت الذي ترجع فيه قريش كقبيلة للحكم يقع استبعادها في مستوى العائلة. وليس ذلك بدعاً لأن العرب يعتبرون وظيفة سيد القبيلة كامنة في عائلته بمفهومها الواسع، أي في البيت. لكن، وبما أن الأمر يتعلق هذه المرة بتسيير شؤون كامل العرب، فقد طرحت مشكلة. فمن الحيثيات ذات الدلالة عقد الاجتماع دون دعوة وإشعار أفراد عائلة النبي. وهو ما يفسر قيام بعض الاضطرابات على إثر انتخاب أبو بكر. إذ تفيد المصادر القريبة من الشيعة أن عليًّا تأخر كثيراً في أداء البيعة. كما أن الهاشميين وكذلك الأمويين، باعتبارهم يشكلون معاً الكتلة العريضة لعبد مناف، أبدوا الكثير من التحفظ تجاه أبي بكر، وحَرَّضوا عثمان وعلياً بشكلٍ أخصّ على التعبير عن ذلك. واتجه قوم من بينهم العباس وابنه الأكبر الفضل، وأبو سفيان وخالد بن سعيد بن العاص إلى عليٍّ ليبايعوه باعتباره أحق بالخلافة. إلا أن أزمة حصلت فامتصّت الاحتجاج وأحدثت إجماعاً حول أبي بكر. وفعلاً كان الشيخان أبا بكر وخليفته عمر استثناءً نموذجياً من حيث المفهوم الإسلامي العميق لصحبة النبي والتعالي عن كل الاعتبارات الكتلوية والعائلية، وبالتالي مواصلة التحرك داخل الإطار النبوي. لأنه بذهابهما استقرت السلطة نهائياً في أيدي الكتلة العريضة لبني

عبد مناف بالتناوب بين الأمويين والهاشميين. وهكذا، يتبين أن القضايا الكبرى التي ستستغل الجماعة الإسلامية وستمزقها تمزيقاً قد تبلورت منذ البداية وهي: من هو الأحقّ بخلافة النبي؟ وما هي مقاييس ذلك؟ وهل يصح أن تعطى الأولوية لآل البيت؟ وإذا جاز ذلك من هم آل البيت، بنو أمية أم بنو هاشم؟

يُعتبر مصطلح خليفة رسول الله في حد ذاته برنامجاً لتحقيق استمرارية السلطة النبوية، ليس في ما يتعلق بالبعد الغيبي المرتبط بالوحي، ولكن في جانبها التبليغي المتعلق أساساً بالسلطة الزمنية. فالخليفة هو قائد الجماعة الإسلامية، ووارث القيادة عن النبي. لكن لا يعني ذلك أنه في إمكانه المساس بأصول الإيمان أو الشعائر التي أقرها الوحي. لا تعتبر سلطته دينية إلا في مستوى التأكيد على الدين بحكم كونه أساس الذات الجماعية. لأن كل ما يتعلق بالسياسة نجده يحمل تلوينات دينية خفيفة، كما تستمد ممارسات الأفراد مشروعيتها من الأرضية الدينية. فالسلطة هي في جوهرها لله الذي فوّضها لنبيّه، ويمارسها الحاكم المسلم باعتباره خليفة الرسول. أي أن السلطة في الإسلام ذات أساس قدسي.

أما من حيث الممارسة، فإن سلطته سياسية، ومطلقة، لا يحدها سوى النص القرآني وسنّة النبي، والنصائح التي تقدمها نخبة المسلمين من المهاجرين والأنصار وإن كان أبو بكر قد شرك عمر في السلطة حتى كاد أن يتقاسمها معه، لكنه عمليًا اتخذ بمفرده القرارات الأكثر أهمية والتي توقف على أساسها مستقبل الجماعة.

ارتبطت خلافة أبي بكر بتحقيق مهمتين رئيسيتين. تمثلت الأولى في القضاء على ردة القبائل، ثم العمل ثانياً على فرض الإسلام بالقوة وبشكل نهائي على كامل تراب الجزيرة العربية، والتحول بعد ذلك إلى البدء بعمليات الفتح الخارجي.

انتشرت ظاهرة الردّة بعد وفاة النبي حتى كادت تشمل جميع القبائل. كانت عبارةً عن نقضٍ وتقويض لاستمرارية الدولة، حيث تبين أن المرتدين

اعتبروا أن إسلامهم السابق لا يتجاوز مجرد علاقة شخصية ربطتهم بالرسول، علاقة قابلة للنقض وتصبح باطلة بعد موته. وبما أنه لا فصل بين الدين والدولة، يعتبر الخروج على الدولة شكلاً من أشكال الردة في الإسلام. صحيح أن الردة اتخذت بُعْداً مالياً، حيث رفضت القبائل أداء الزكاة، وأبدت استعدادها لمواصلة إقامة الصلاة. لم يكن الجانب التعبّدي الديني هو الدافع الرئيسي لمقاومة المرتدين، بقدر ما كان تمردهم على الدولة عندما رفضوا الوفاء بأحد أداءاتها. لهذا لم يقبل أبو بكر أي مساومة، مصرًا على أن الدولة والدين كلٌّ لا يقبل التجزئة، وأن الأشياء يجب أن تبقى كما تركها الرسول دون تحوير أو تبديل. ولم يتردد في إعلان الحرب على غالبية سكان الجزيرة العربية انطلاقاً من الحجاز والمدينة ومكة والطائف، وبمساعدة بدو ضواحي المدينة (جُهينة، مزينة، غفار) وربما أيضاً قبيلة خزاعة. وبتعبير آخر، كانت دار الإسلام عبارة عن جزيرة عائمة في خضمّ محيط من الجموع المرتدة. واتخاذ قرار لمواجهة كل هؤلاء يقتضي وفاءً مطلقاً للإرث النبوي، وثقةً كاملةً في إمكانيات الإسلام وإيماناً قاطعاً. لقد بدا الإسلام مهدداً بالانهيار، فأنقذته المجموعة القليلة من الصحابة وعلى رأسها أبو بكر، وحفظت تطلعاته المستقبلية. وبالرغم من صعوبة الرهان وخطورة الوضع، أظهر هذا الدين قدرةً فريدةً على المقاومة بفضل تضحيات المهاجرين والأنصار وَمَن تبعهم من بدو الحجاز، وبفضل بقاء القوة العسكرية التي شكلها النبي سليمة بعد أن تم اختبارها في معركتي حنين وتبوك. وهي بالرغم من صغر حجمها، إلا أنها تتميز بانضباطها وبقدراتها القتالية، حيث يعتبر النبي في المجال العسكري مجدّداً، إذ هو الذي أدخل تنظيم الصفوف في المعارك على شاكلة الاصطفاف أثناء إقامة الصلاة، وقسّم الجيش إلى وسط وأجنحة. ونفخ في المقاتلين روحاً جهاديةً تتميز بالحسم والمقاومة. وبعد أن كانت الحرب في الجاهلية تقوم على أساس الكر والفر، منع الإسلام كل نزوع إلى التقهقر وإعطاء الظهر، معتبراً ذلك من الكبائر.

وفي المقابل تقدم العرب المرتدون متفرقين، مقسمين إلى قبائل منفردة حسب الجهات أو حتى حسب الأحلاف. ولم يكتسبوا فنيّات القتال المعتمد على

المقاومة والتضحية. كما فشلت قيادات القبائل في التخفيف من جموح العوام إلى الانشقاق والاختلاف. وقد انتهجت جيوش المدينة تكتيكاً موفقاً، تمثل في إعادة دمج القبائل التي أعلنت إسلامها من جديد، لتسهم مباشرة في مقاومة بقية المرتدين.

لا يوجد اختلاف نوعي بين الردّة والثورة، إذ المقصود واحد وهو التخلص من الخضوع لسلطة المدينة. وهكذا، اتضح بجلاء كبير الربط الوثيق بين الدين والسياسة، عندما تعددت مصادر ادعاء النبوة. فظهرت سجاح عند تميم، وظهر طليحة عند بني أسد، والأسود العنسي في اليمن، وذو التاج في عمان، وخاصة مسيلمة عند بني حنيفة باليمامة. فجميع هؤلاء الأنبياء المزيفين تقمصوا شخصيات كهنوتية، وادعوا التعامل مع مرسلين ملائكيين لهم خاصة، وآختاروا كلاماً مقفىً محاكاةً منهم للقرآن، ومارسوا في الآن نفسه سلطة روحية وزمنية، ليصبحوا قيادات، ولكن في مظهرٍ مضحك، خاصة ما حصل بين سجاح ومسيلمة.

إنّ تعدد ظهور المتنبئين في مناطق عدة يطرح إشكالاً: هل هو مجرد تقليد للنبي محمد أم أنه أحد تعبيرات المجتمع والحضارة؟. وبصيغة أخرى، هل كان طليحة أو مسيلمة مجرد رد فعل مصطنع على ظهور محمد، وتكراراً ميكانيكياً لأسلوبه في ممارسة السلطة العقائدية، أم هما إفراز لمجتمع قبلي لا يقدر على بلوغ مرحلة السلطة المنظمة إلا إذا اتخذ النبوة مدخلاً ووسيلةً لذلك؟ يبدو أن الظاهرة تضمنت الأمرين معاً. إذ لا تستطيع الارستقراطية العربية أن تقيم دولة متماسكة. فالظاهرة الدينية هي القادرة وحدها على صنع الدولة وتوحيد الناس، وكسب طاعتهم، وسن التشريعات، وتنظيم الحروب وإدارتها. كما توجد صلة وثيقة بين النبوة والحَرَم وبين كل جهد يُقصد به تهدئة الناس وتطويعهم وضبطهم. لهذا، يذكر الرواة أن مسيلمة «أقام حرماً ومنع اجتياحه والإغارة عليه»، وسنّ بعض التشريعات وآعتبر نفسه قائد حرب. وهو ما يدفعنا إلى التأكيد من جديد على أن الوسط القبلي، في ظل ظروف الجزيرة العربية آنذاك، لا يسمح بإقامة سلطة شاملة بعيداً عن ظاهرة النبوة.

ولم يُكتب النجـاح لمختلف النبـوات التي تعقّبت طـريق النبـوة، نـظراً لهشاشتها، وعدم تجاوزها للمنطق القبلي، ولم تختبر في ضوء مسيرة طويلة وتجربـة حقيقية ومعاشة. لهذا، تهاوت جميعها في مواجهة نبـوّة بَنَت قواعـدها، وأسّست أرضيتها الاجتماعية، واكتسبت تاريخاً نضالياً يستبطن شعوراً قويّاً بالحق.

جهزّ أبو بكـر، لمقاومـة أهل الـردة، إحدى عشرة حملةً، لكـل حملةٍ قيادة، كـان على رأس بعضهـا خالـد بن الوليـد وعكـرمَـة بن أبي جهـل. كـما ضمت الجيوش مهاجرين وأنصاراً وبدو ضواحي المدينة وبعضاً من أهل القرى.

توجّه خالد إلى طليحة الذي جمع حوله قبائل نجد، بدءًا من قبيلته، أسـد طيء، وصولاً إلى غطفان. لكن، وبفضل تـأثير عـدي بن حاتم قبـل بنو طيء التخلي عن ردّتهم بدون قتال، وآنخرطوا في جيش خالد، الذي بدأ في عملياتٍ موجَّهةٍ ضد بني أسد، وهوازن وغطفان، الذين آضطُروا بعد هزيمتهم أن يعلنوا عودتهم إلى الإسلام. أمـا عكرمـة فقد قصـد مسيلمة وآلتحق بـه خالـد، نظراً لضخامة التحالف الذي شكّله بنو حنيفة والذي جمع حوالي أربعين ألف رجل. وكانت اليمامة تشبه الحجاز في نمط حياتها وفي هياكلهـا الصلبة التي تجمـع المدن بـالواحـات؛ وهو مـا جعلها من أكثر مواطن الـردة خطورةً عـلى دولة المـدينة، وأكثرها كلفة وقد خلّفت معركة عقرباء ـ التي انتصر فيها المسلمون ـ ستمائة قتيل من بينهم مـائتان وستـون من المهاجـرين والأنصـار، وفي بعض الـروايـات ألف ومائتا قتيل مسلم وسبعة آلاف من بني حنيفة.

توجهت جيوش أبي بكر إلى كل مكان. هاجم العلاء بن الحضرمي بكر ابن وائـل في البحرين. وآنهزمت قـوات ذي التـاج في عُمان أمـام المسلمـين الـذين وجـدوا الـدعم من بني نـاجيـة وعبـد القيس. كـما التحق بنـو نـاجيـة والأزد، وعبـد القيس، وراسب وسعد من تميم بـالمسلمين ليُلحقـوا هزيمـةً نكـراء بقبيلة بهـراء. أما في اليمن، حيث ثـار الأسود العنسي ـ منـذ أيام النبي، عـلى أحفـاد الفرس (الأبناء) وطردهم وفرض قانونه بدعمٍ من قبيلة مذحج القوية، فقد قُتل الأسود في اللحظة ذاتها التي شهدت وفاة النبي. ظهرت بعده ردةٌ ثانيـةٌ بزعـامة قيس ابن مكشـوح المرادي الـذي استولى عـلى صنعـاء وأخضعهـا. تصـدى لـه

عكرمة الذي وجد الدعم من الأنباء والارستقراطية والمهرة وهزمه. وفي حضرموت قاتل المسلمون كندة بزعامة الأشعث بن قيس، وتغلبوا عليه وآحتلّوا حصن النُجير.

وبفضل كل هذه المعارك عادت تلك القبائل إلى الإسلام، وقبلت دفع الزكاة، واعترفت بخضوعها لدولة المدينة. والذي لفت الانتباه بشكل يدعو إلى الدهشة، أن المسلمين على قلّتهم ينتصرون دائماً وأن المرتدين يعجزون حتى عن تحقيق الوحدة فيما بينهم.

أسفرت المعارك عن غنائم ضخمة، وعرفت الكثير من السبي، وقتُل كل من أُسر وهو يحمل السلاح. كانت حرباً شعواء بدون رحمة. كما شكّلت فرصةً لدولة المدينة لتقلّص من إمكانيات الانشقاق وتوحد العرب تحت رايتها. ولهذا الغرض عندما تولى عمر الخلافة أعلن أنه لا عبودية على عربي، وقام بتحرير الأسرى المستعبدين مقابل فدية.

وبانتهاء حروب الردة تكون دولة المدينة قد أنجزت مشروع النبي عندما أظهرت قدرتها على ردع أي تمرد بالقوة، وأحدثت تطابقاً كلياً بين السلطة والأرض. فهي تمكنت من استعادة السيطرة على كامل الجزيرة أو بعبارةٍ أخرى قامت بغزوها. وبفضل حروب الردة أيضاً، تأكدت فكرة أن الجزيرة العربية لن يتعايش فيها دينان، حيث أصبح الإسلام ديناً قومياً مرتبطاً كلياً بالأرض والمكان. هكذا توحد العرب بالجزيرة في دولة ودين، وصاروا مستعدين للانطلاق إلى العالم.



تكوّن الدولة الإسلامية (*)

فرد دونر

I. تبدو دراسة «تكوّن الدولة الإسلامية» لأول وهلةٍ عملاً واضح السبيل لا يُثير أية مشكلات. لكنْ بعد التأمُّل يظهر أنّ هذه المهمة تقترن بإثارة بعض المسائل الباعثة على القلق. فهناك أولاً الفرق الضروري بين الحديث عن المشروع الإسلامي للدولة، وبين «الدولة الإسلامية» نفسها. ذلك أنّ الحديث عن «الدولة الإسلامية» يعني أننا نفترض وجودها مُسْبَقاً، وأنه يمكن تحديدها والحديث عنها. لكننا كلما أمعنّا النظر في مصطلح «الدولة» يبدو لنا أنه مثل مصطلح «القبيلة»؛ مفردٌ عامٌّ وتجريديٌّ، يشيع في جنباته الغموض كلّما ازددْنا دقةً في تأمُّله والتفكير فيه. فالدولة ليست ظاهرةً طبيعيةً بل هي ظاهرةٌ اجتماعيةٌ، ولذا يمكن الاستنتاج أنّ كلَّ دولةٍ أو نظامٍ سياسيٍّ نختار أن نُطلق عليه هذا الاسم؛ يمكن أن يكون مختلفاً قليلاً أو كثيراً عن أيِّ نظامٍ سياسيٍّ

(*) عن: Journal of the American Oriental Society, Vol. 106, P. 283 - 295.
وهناك لائحة تفصيلية باختصارات المصادر آخر المقال. وقد كُتبت هذه الورقة في الأصل لحلقةٍ عن «الدولة الإسلامية: المثال والواقع» (٣١ مارس، ١٩٨٢). ويمكن الآن مراجعة دراسة:
Kosei Morimoto: The fiscal administration of Egypt in the Early Islamic period (Kyoto, 1981).

فلم أكن قد رأيتها عندما كتبْتُ الورقة.

آخر. وهكذا، فإنّ تعريفنا للدولة يصبح تحكُّمياً، بمعنى أننا نستطيع غالباً تعديله حسب حاجاتنا واهتماماتنا. ومع البدء في مناقشة «تكوّن الدولة» - وهي في ورقتنا هذه الدولة الإسلامية - يكون علينا اتخاذ «فَرَضية عَمَل» في تعريف الدولة؛ إذ يشي ذلك أنّ المجتمع يخطو في مراحل تكوّنه الأولى من حالة «اللادولة» إلى حالة وجود «دولةٍ» قائمة. وسأحاول هنا أن أضع تحديداتي التحكمية الخاصّة عن مفهوم الدولة، كفرضية عملٍ، ضمن الإطار الذي تتحرك فيه هذه الظاهرة التاريخية. فأفترض أولاً أنّ الدولة بنيةٌ سياسيةٌ؛ بمعنى أنها معنيةٌ بتنظيم القوة في المجتمع. وأفترض أيضاً أنّ الدولة لا بد أن تحتوي على بعض المؤسّسات التي يمكن إدراكها وتحديدها، أي أنها لا بد أن تتضمن بنيةً مؤسّسية. ثم إنني أفترض أنّ الدولة - أي دولة - تنبني على مفهومٍ معينٍ لمشروعية السلطة. ولا أعني به مجرد مجموعةٍ من «القوانين»، أي المراسيم والقواعد والأعراف؛ بل تقبُّل مفهومٍ للقانون له بعض التجريد يتضمّنُ إحساساً شاملاً بالعدالة التي ينبغي أن تضبط وتُوجِّه كلَّ الإجراءات والتصرفات الأخرى. وبواسطة مؤسساتها، وأيديولوجيتها القائلة باليد العليا للقانون؛ تسيطر الدولة على المجتمع من الناحية السياسية؛ بمعنى أنها تنتج بنيةً للقوة أو نظاماً من علاقات القوة يضمُّ مبدئياً فئات المجتمع المختلفة. فهي تشرف على إدارة «اختلاف» الفئات، أو بكلماتٍ أُخرى تلعب دور الحَكَم فيها. وبذلك تمسك الدولةُ بضمانات قوتها. والقوة ليست دائماً حكراً على الدولة. ففي بعض الأحيان يكون من الجائز، وضمن شروطٍ وحدودٍ معينةٍ، استعمال القوة بين الفئات الاجتماعية ضمن الكيان السياسي. لكنْ على الرغم من ذلك، فإنّ قوة الدولة تبقى العليا، في المشروعية ومن حيث المبدأ، وفي الواقع أيضاً في أكثر الأحيان؛ وذلك من حيث المقارنة بقوة أية مجموعةٍ اجتماعية. فالدولة البروسية، على سبيل المثال، كانت تسمحُ بالمبارزات بين الأفراد بشروطٍ معيَّنةٍ يحدّدها القانون، لكنها ما كانت تجيز قطعاً القتل وأعمال العنف. ويشبه ذلك ما تجيزه الدولة في الولايات المتحدة لبعض المصارف من مصادرةٍ لممتلكات أفرادٍ في ظروفٍ وشروطٍ يحدّدها القانون بوضوح؛ لكنها لا تُجيز قطعاً للقائمين على المصارف التجاوز المتعمّد على أموال المودعين. فيمكن استناداً إلى ما سبق،

القول إنّ الدولة تملكُ أيديولوجيةً للقانون، مقترنة بعددٍ من المؤسسات. والمؤسساتُ الضروريةُ للدولة هي بشكلٍ عامٍّ تلك الضرورية لتطبيق القانون، وحفظ النظام السياسي. والمؤسسات اللازمةُ بهذا المعنى هي:

(أ) مجموعة حاكمة. (ب) هيئات لحفظ الحاكمين في مواقعهم، والحفاظ على الهرمية السياسية القائمة في وجه التحديات الداخلية والخارجية: يعني الجيش والشرطة. (جـ) هيئات لفضّ النزاعات، ووجوه الخصومة داخل المجتمع: أي جهاز قضائي. (د) أدوات للإنفاق على أعمال الدولة: أي إدارات للضرائب. (هـ) هيئات لوجوهٍ أُخرى من سياسات الدولة، تقتضيها الأسس والأصول الأيديولوجية والقانونية لها. هذه إذن هي فرضية العمل، أو تعريف الدولة، الذي نستخدمه لأغراض الدراسة في بقية هذه الورقة.

II. أمّا وهذا التعريف للدولة بيدنا؛ فإننا سنخطو للبحث عن **الأدلة والشواهد** في التاريخ الإسلامي، ثم نقارن ما وجدناه بالتعريف السالف التحديد، لنرى متى ظهرت «الدولة» في عالم الإسلام، كما حدّدناها. لكننا ونحن نمضي لتلك المهمة تواجُهنا مشكلةٌ تتمثّل في تحديد ما يشكّل شاهداً أو دليلاً. ويمكن طبعاً الأخذ بالاتجاه القائل إنّ الدولة بدأت تتكوّن في مجتمع الجزيرة العربية، خروجاً من حالة اللادولة، أيام النبي في الحقبة المدنية. والمعلومات عن ذلك مُتاحةٌ في المصادر التاريخية العربية، والكتب الاخبارية الأخرى؛ والتي تشير إلى أنّ المؤسسات الضرورية، وأيديولوجيا القانون، ومفهوم السلطة العليا الشاملة؛ كل ذلك كان حاضراً في جماعة المدينة[١].

وإذا جرى اللجوء إلى مثل هذا الرأي ولمثل هذه الأدبيات[٢]؛ فإنّ ذلك يكون على سبيل الضرورة؛ لأننا لا نملك مصادر ذات طبيعةٍ وثائقيةٍ عن الفترة

---

(١) سبق أن اقترحْتُ مثل هذا الرأي في كتابي:
The Early Islamic Conquests (1981).

(٢) أعني بالمصادر الأدبية ليس مجرد كتب السمر والنثر والشعر بل كلّ المصادر الكتابية التي ليست ذات طابع وثائقي مثل كتب التاريخ والشعر. الخ. (والمصادر الوثائقية المعني بها: البرديات الباقية، والرقوق، ونواتج الحفريات والبحوث الأثرية، والمسكوكات النقدية).

المبكّرة من تاريخ الإسلام. وحتى وقتٍ قريبٍ، ما كانت مقاربةٌ كهذه للمسألة لتثير نزاعاتٍ كثيرة بين المؤرخين للإسلام الأول؛ وذلك لأنّ تاريخية تقارير وأخبار المصادر المكتوبة ما كانت موضع شكٍّ (وأعني بالتاريخية صلاحيتها كمصدرٍ للمعلومات عن حقبة الإسلام الأولى)، على الرغم من الاعتراف بأنّ تلك المصادر تثير بعض الإشكاليات. ثم ظهر عددٌ من المطبوعات في الآونة الأخيرة[٣]، يُنازع الرأيَ التقليدي السائد بالنسبة لتلك المصادر، وبالتالي يُنازعُ في صحة الصورة التي كوّنها الدارسون عن التاريخ الإسلامي الأول استناداً إلى تلك الأدبيات. وبشكلٍ عامٍّ، فإنّ هؤلاء إمّا أنهم أنكروا استعمال تلك الأدبيات كمصادر إنكاراً تاماً (Wansbrough) أو أنهم قالوا بإمكان الاستئناس بها بشكل محدود جداً لإعادة تركيب صورة ذلك التاريخ (Crone, Cook). أما بالنسبة للدولة الإسلامية؛ فإنّ واحدةً من هؤلاء (Crone) أنكرت وجود الدولة في أكثر أجزاء الجزيرة العربية قبل الإسلام (وهذا رأيٌ أُوافقُها عليه)، ثم مضت قُدُماً فأوحت بعدم وجودها في عصر النبيّ وخلفائه أيام فتوحات الهلال الخصيب، ومصر، وإيران، والأقطار المجاورة. بل إنّ العرب المسلمين ـ حسب رأيها ـ وجدوا صعوباتٍ جمةً في شرعنة بُنى الدولة التي وجدوها في الأقطار التي «انتزعوها» من الساسانيين والبيزنطيين. تقول الأستاذة كرون Crone: «نجا العرب من الامتصاص من جانب ثقافات رعاياهم لأنهم من الناحية الأخلاقية كانوا ما يزالون في مكة. ولأنهم كانوا من الناحية الأخلاقية ما يزالون في مكة، وجدوا أنه من غير الممكن شرعنة دولةٍ إسلاميةٍ في تلك البلاد الحَضَرية»[٤]. ويختلف هذا بطبيعة الحال، عن ادّعاء أنّ المسلمين الفاتحين ما كانوا هم أنفسهم يملكون بنية دولة. لكنّ قولها يوحي بقوةٍ أنّ البنية الوحيدة التي كانت مُتاحةً لهم

---

(٣) بخاصةٍ Crone, Cook في Hagarism, J. Wansbrough في Secterian Milieu (١٩٧٨). وأنظر Crone, Slaves on Horses, 1980 أمّا نقد المصادر فقد بدأ طبعاً قبل ذلك بكثير، أنظر مراجعةً لذلك في مقدمتي على ترجمة لورنس كونراد لكتاب عبد العزيز الدوري: نشأة الكتابة التاريخية عند العرب (١٩٨٣).

(٤) Slaves on Hores, P. 26.

هي تلك التي وجدوها في الأقطار التي فتحوها. ولو كان الأمر غير ذلك لكانوا قادرين على شرعنة البنى التي وجدوا أصولها لديهم.

إنني أودّ أن أذكر بوضوحٍ عدم اقتناعي بالشكّية التاريخية القائمة على نقدٍ راديكاليٍّ للمصادر، وعلى تأويلٍ مختلفٍ تماماً للحقبة الأولى من تاريخ الإسلام مؤسّسٍ في جانبٍ منه على تلك النقدية للأدبيات التاريخية. على أنه لا بد من القول إنّ النزعةَ النقدية هذه تُثير أسئلةً مهمةً، على مؤرّخي الإسلام الأول عاجلاً أو آجلاً أن يواجهوها بالجدية والموضوعية الضروريتين. وما أنوي فعله هنا ليس الانشغال بهذه الفلسفة الشاملة للتاريخ؛ بل معالجة مسألة أضيق تتعلّق بالدولة الإسلامية بأسلوبٍ يطرح القضايا التاريخية بشكلٍ غير مباشر. ويمكن القيام بهذه المهمة باللجوء إلى مقارنة تعريفنا للدولة بالمصادر الوثائقية المتاحة لنا عن الدولة الإسلامية، وليس المصادر الأدبية؛ وذلك عن العصر الأموي (٦٦٠ - ٧٥٠ م). ولهذه الطريقة سلبياتُها المتمثّلة باضطرارنا لمعالجة المسألة بصورةٍ عامةٍ؛ لأنّ الوثائق التي تعود للقرن الأول من الهجرة قليلة، ولا تغطّي كلّ مجالات الحياة السياسية. لكنّ هذه الطريقة، من جهةٍ ثانيةٍ، تملك الفضيلة المتمثّلة في جَعْل النتائج التي نتوصّل إليها أكثر أمناً وموثوقيةً مما لو اعتمدنا الأدبيات التاريخية المتأخرة، التي تتعرض تاريخيتها وموثوقيتها لتحدٍّ مثل الذي عرضْنا له من قبل. ونستطيع أن نأمُلَ من وراء ذلك أن نتمكّن من تحديد بعض النقاط القوية، التي يمكن في المستقبل تكثيفها وتوسيعها لرسم رؤيةٍ للتاريخ الإسلامي المبكّر أكثر صلابةً أمام النقد. والطريقة التي نتبعها في معالجة المادة الوثائقية تبدأ بالمرحلة المتأخرة التي تعود لأواخر العصر الأموي حيث تكثُر الوثائق نسبياً حتى إذا توصلنا لرسم صورةٍ عامةٍ آمنةٍ، نستطيع أن نتفحّص وجوه تلك الصورة التي يمكن أن تعود لفتراتٍ أبكر من القرن الأول الهجري.

III. انطلاقاً من الاعتبارات النظرية التي ذكرناها في الفقرة الأولى، يمكننا اختيار الموضوعات التالية الذكر لاختبار وجود الدولة أو عدم وجودها في القرن الهجري الأول، وما كانت عليه طبيعة تلك الدولة آنذاك. علينا أولاً أن نبحث عن شواهد وأدلّة على وجود ترتيبات وأدوات مؤسّسية اعتبرنا وجودها ضرورياً

لوجود الدولة كما عرّفناها؛ وبخاصةٍ وجود الجيش والشرطة، ونظام لاستصفاء الضرائب، وقُضاة أو هيئات مُشابهة لفضّ النزاعات، وأدلّة على اهتمام السلطة بالأعمال العامة. وقبل ذلك وبعده: شواهد على وجود بنية بيروقراطية أو إدارية لتنظيم وتنسيق مختلف وجوه نشاطات الدولة. وعلينا ثانياً - بالإضافة إلى مؤسسات الدولة - أن ننظر في أدلةٍ أو شواهد على نظامٍ أيديولوجي يستند إليه الحكم، ويتلقى المساعدة من تأثيراته؛ وبخاصةٍ مفاهيم استقلالية الدولة، ومسؤوليتها العليا عن المجالات التي تتحكَّمُ فيها. ثم وبالدرجة الأولى: مفهوم الشرعية أو أساسها القانوني الذي يسوِّغ إجراءات السلطة أو وجودها. وأخيراً، يكون علينا أن نرى - إذا ثبت وجودُ دولةٍ في القرن الهجري الأول - إمكان وصفها بأنها دولةٌ إسلاميةٌ؛ بمعنى أنّ الأساس الأيديولوجي الذي انبثقت عنه يملكُ علاقةً عضويةً ما بدين الإسلام. هذه هي مجالات البحث التي نستكشفها في التحليل اللاحق.

أ. العناصر المؤسِّسية:

١. الجيش والشرطة: تُثبت أوراق البردي العربية وجودَ جيشٍ لدى الأمويين، كانت الدولة تستخدمه للأغراض الدفاعية والهجومية. صحيحٌ أننا لا نملك شواهد كثيرةً على تنظيم الجيش؛ لكنّ هناك شواهد ووثائق على الإدارة المالية للجند، وعلى وجود نظامٍ للإمداد بالمؤن. ففي رسالةٍ على برديةٍ من والي مصر إلى أحد عمّاله، أو مديري أقاليمه (وهم في الغالب من المصريين الأصليين)، يتحدَّث الوالي من ضمن أشياء أُخرى عن «عطاء الجند» وأُسَرِهم؛ مشيراً إلى أنّ هؤلاء الجند سيُرسَلون في حملةٍ عسكرية[٥]. ومن هذه الرسالة نعلم أنّ الجند كانوا يأخذون مرتباتٍ رسمية (عطاء) من السلطة. بل إنّ هذه الرسالة من الوالي لأحد العُمّال تُطْلِعُنا على نظامٍ معيّنٍ تتكفّل بمقتضاه ناحيةٌ معيّنةٌ بحاجيات فِرقةٍ معيَّنةٍ في الجيش. فالوالي يُنهي رسالته لعامله بالقول إنّ عطاء تلك الفرقة كان لا بد أن يكونَ قد دُفع؛ مما يُشير إلى تأخر العامل في القيام

(٥) APEL, no. 148 وفيه: «عطاء الجند وعطاء عيالهم».

بمسؤولياته، وبالتالي تأخر الفرقة في المضيّ إلى مهماتها. وهناك بردية أُخرى من التاريخ نفسه تؤكّد هذا الانطباع عن طرائق إمداد الجند(٦). فهي تتضمن طلباً إلى المسؤول في حيٍّ بإحدى المدن لدفع مرتبات (عطاء) بحّارةٍ بالأسطول. وحسبما ذهب إليه غروهمان Grohmann فإنّ نواحي معيَّنةً بالبلاد كانت مسؤولةً عن إمداد الجند والبحّارة بالأسطول، وعمّال صناعة السفن وصيانتها بالمؤن بموانىء الإسكندرية ورشيد ودمياط وبابليون (جزيرة الروضة)، كما كانت مسؤولةً عن دفع مرتّبات البحّارة(٧).

وهناك بردية ثالثةٌ ما تزال بعض مضامينها غامضةً وتحتمل أكثر من تفسير. فهي تتحدَّثُ عن نوعٍ ما من التسجيل (كِتْبة) في بعضِ القُرى لمساعدة رجالات الجيش(٨). وقد فهم بيكر Becker ذلك باعتباره نوعاً من الترتيب ـ كالمذكور سابقاً ـ تقوم بمقتضاه ناحيةٌ معينةٌ بالتكفل بمؤن ومرتبات فئةٍ من فئات الجند. أمّا غروهمان Grohmann فرأى أنّ المعمول به آنذاك كان يتضمن أيضاً استدعاء عددٍ معينٍ من الجند لمساعدة العمّال المحليين في جمع الضرائب مقابل الحصول على بعض الفوائد المادية. وأياً يكن التفسير الصحيح؛ فالمفهوم وجود نظامٍ ماليٍّ للدفع للجيش وإمداده. وهكذا، فإنه يمكن القول إنّ الأمويين كانوا يملكون مطلع القرن الثامن، على أقصى تقدير، قواتٍ عسكريةً دائمةً للدفاع وربما للقيام بمهامّ أُخرى، وأنّ هذه القوات كانت منظّمة تنظيماً جيداً، ولا تُجمع تلقائياً أو بمقتضى التطوع فقط.

والبردية الثالثة بالذات، تُشير إلى قِدَم التنظيم المالي للجيش وعودته إلى فترةٍ أسبق بكثير. من ذلك أنّ والي مصر آنذاك (قُرَّة بن شريك إلى عامل إشقوه) يُلاحظُ في رسالته أنّ هذه الكِتْبة أو ذاك التسجيل يعودُ إلى أربعين عاماً من تاريخه، أي إلى حوالي عام ٥٠ هـ/ ٦٦٩ ـ ٦٧٠ م. ويعني هذا وجود وحدات عسكريةٍ محترفة في تلك الفترة المبكّرة، ووجود تنظيمٍ إداريٍّ وماليٍّ

---

(٦) GPEIP, no. 13 والتاريخ تخميني فيمكن أن يكون ٧٠٨ أو ٧٢٣ أو ٧٣٩ أو ٧٥٤ م.

(٧) GPEIP, P. 40.

(٨) APEL III, no 150.

لرعاية شؤونها. ومن جنوب فلسطين أيضاً لدينا شواهد بردية على وجود تنظيم مالي، وخِطط إمداد، للجيش. ففي بردية من العام ٦٨٠ ـ ٦٨١ م تُذكَر الضريبة العينية (الرِزْق) لإمداد الجند[٩].

وهناك شواهد بردية أيضاً على وجود تنظيم إداريٍّ وماليٍّ لقوات الشرطة أو الأمن الداخلي. ففي بعض البرديات العائدة لمطلع القرن الثامن الميلادي حديثٌ عن إجراءاتٍ للقبض على فلّاحين هاربين ومعاقبتهم[١٠]. وفي واحدةٍ من تلك البرديات يذكر الوالي قُرَّة بن شريك أنه أعطى تعليمات للعُمَّال بعدم إلجاء الهاربين أو إيوائهم. وفي برديةٍ أُخرى يذكر الوالي نفسه أنه علم من صاحب البريد (صاحب الخَبَر، عامل الاستخبارات بالناحية) بتصرفاتٍ معيَّنةٍ قام بها المسؤول هناك. ويكشف لنا ذلك أنّ الدولة أو والي مصر على الأقلّ، كان يملك نظاماً سرياً للأخبار والضبط والارتباط يمكّنُهُ من الاطّلاع بشكلٍ مستقلٍّ على ما يجري في أنحاء ولايته. وفي مناسباتٍ أُخرى تُظهر البرديات أنّ موظفي بيت المال لدى الوالي (عمال الأمير) كانوا مسؤولين عن حُسْن معاملة الأفراد وأمنهم. فهناك إذْنان يعودان إلى عامي ١٠٣ هـ/ ٧٢٢ م و١١٢ هـ/ ٧٣١ م يُسمح بمقتضاهما لبعض القرويين بمغادرة قريتهم لضواحي أُخرى للعمل لمدةٍ معينةٍ، ويُطلَبُ فيهما إلى عُمَّال الأمير أن يسهّلوا لهم ذلك، وأن يشرفوا على حسن معاملتهم[١١]. ويبدو أنّ عمّال الأمير هؤلاء كانوا في موقعٍ يمكّنُهم من حفظ السلامة العامة للأفراد. هذه الوثائق كلّها تعطينا فكرةً عن درجة الرقابة التي كانت الدولة تملكها على الرعية، من خلال موظفين محترفين؛ في مصر على الأقلّ.

أما الفترة التي تقع قبل العام ٦٨٥ م فلا نملكُ عليها شواهد كثيرة. لكنْ

(٩) Nessana III, no. 69 وانظر أيضاً PSR no. 3 في أرزاق الجند.
(١٠) APEL III, no. 151, 152, 153 وكلها من العام ٩٠ هـ أو ٩١ هـ/ ٧٠٩ أو ٧١٠ م. وانظر أيضاً NPAF, no. 6.
(١١) APEL, no. 174, 175.

على الرغم من ذلك، فهناك برديات من مصر تعود إلى العقد ٦٤٠ - ٦٥٠ م تشير بوضوح إلى وجود عمّال للأمير، كان بعضهم من العرب، يملكون بالإضافة إلى مسؤولياتهم المالية المتعدّدة، صلاحيات أمنية تتمثل في تعقّب الهاربين من القرويين. وكان هؤلاء الموظفون مسؤولين أمام والي مصر الذي يقيم في الفسطاط[١٢].

٢. الضرائب: لا شكّ أنّ أهمّ الأعمال الإدارية التي تُعنى بها أية دولة، بالطبع، عملية تأمين الضرائب اللازمة كمورد مالي، للخزينة أو بيت المال. والمعروف منذ زمنٍ طويلٍ أنّ الشواهد الوثائقية، بمصر على الخصوص، تُظهر بوضوح، وجود إدارةٍ منظّمةٍ للضبط والجمع والتنظيم منذ نهاية القرن الهجري الأول. وبدون المضيّ في التفاصيل، يمكننا هنا إيجاز عمليات الضبط والجمع الضريبي بمصر من خلال بردية أفروديت على النحو التالي[١٣]:

«١. إعداد قوائم في كلّ ناحيةٍ (بعدد السكّان، والمتملكين) لإثباتها في سجلٍ عامٍ بالعاصمة.

٢. تقدير الضرائب: فالمبلغ العام المطلوب يُقسَّم على النواحي ووحداتها الصغرى (القرى.. الخ) استناداً إلى القوائم الواردة.

٣. المطلوبات من الأموال، والإمدادات، والخدمات الأخرى، حسب الحاجة. وهذه تُرسَلُ إلى عمّال النواحي من جانب الوالي في رسائل رسمية محدّدة بدقة شكلاً وموضوعاً، والمحتويات:

أ. رسالةٌ تتضمن أمراً بالتنفيذ، بالعربية، موجّهة من الوالي إلى العامل.

ب. رسالةٌ تتضمن أمراً بالتنفيذ، بالإغريقية، موجّهة ضمناً من الوالي إلى العامل.

---

(١٢) GPEIP, P. 14. وانظر نقاشاً عاماً عن البوليس والإدارة المالية في مصر المبكّرة: C.H. Becker, «Ägypten in Mittelalter», in his Islamstudien I (1924), PP. 146 - 200.

(١٣) Nessana III, PP. 175 - 76.

جـ ـ عددٌ من المطالب الشخصية، مسجَّلة بالعربية واليونانية إلى سكّان كلّ وحدةٍ من وحدات الناحية. . . ».

وهكذا، فإنّ الصورة العامة صورةُ إدارةٍ ضريبيةٍ جيّدة التنظيم ذات تقاليد عريقة في الضبط وحفظ الوثائق، والتقدير، وما شابه. وهناك برديات أُخرى يمكن أن تُضيف تفاصيل لرسم الدقائق الداخلية لتلك الصورة العامة. ففيها نجد رسائل موجَّهة من عامل الناحية إلى رؤساء القرى في ناحيته يطالبهم بأداء ضرائبهم المتأخّرة، وحتى تلك التي تأخروا في أدائها لفتراتٍ قصيرةٍ لا تزيد على الشهرين. ويشير عدد تلك المطالبات كما تشير صيغتها إلى أنّ العامل ربما لم يكن رآها على الإطلاق، بل هناك توجيهُ عامٌّ من جانبه بكتابتها باسمه في مثل تلك الظروف. كما نجد ذكراً كثيراً لبيت المال المركزي، ولفروعه في النواحي (جُسطال، قُسطال)، وإشارات إلى حالات قام فيها موظفو بيت المال بالتحقيق بشكاوى من جانب الأفراد أو رؤساء القرى ضد عمّال بيت المال المحليين. ـ وكلُّ ذلك يدفعُنا للاعتقاد بأنه كانت هناك بمصر مطالع القرن الثامن الميلادي إدارةٌ ماليةٌ محترفةٌ ومتمرسةٌ في أداء مهامّها تحت شتّى الظروف[14].

والحقُّ أنّ وجود مثل هذه الإدارة الضريبية بمصر، لا يعني بالضرورة أنها كانت موجودةً، وبهذا التنظيم الدقيق، في سائر أنحاء دار الإسلام. وكان دينيت Dennet قد أثبت قبل وقتٍ طويلٍ أنّ الفاتحين العرب الأوائل تبنوا النظم الضريبية التي وجدوها في الأقطار التي احتلوها. ومضى زمنٌ طويلٌ نسبياً قبل أن يجري تنسيق تلك النظم المختلفة، ووضعها في إطارٍ واحدٍ في مختلف أنحاء الدولة[15]. والنظام الضريبي العامّ الذي تطور بين القرنين الثامن والتاسع الميلاديين، كان يلحظ نوعين من الضرائب؛ ضريبة الأرض أو الخراج، وضريبة

---

(١٤) APEL III, no. 167 وهناك رسائل أخرى مشابهة في KP و PSR وكلُّها من قرة بن شريك، حوالي ٩٠ هـ/ ٧٠٩ م.

(١٥) Daniel C. Dennett, Conversion and the Polltax in Early Islam (1959); W. Schmucker Untesuchungen zu einigen wichtigen bodenrechthichen Kome-quenzen der islamischern Eroberungsbewegung (1972).

الرؤوس أو الجزية؛ بالإضافة إلى ضرائب وفرائض أُخرى غير مشروعة سُمّيت بالمكوس. ومصطلح الجزية يُستعمل في بعض البرديات المبكّرة، لكنّ الراجح أنه كان يعني ضريبة الأرض، وليس ضريبة الرأس(١٦). فيمكننا القول إنّ المعنيّ به في تلك الفترة المبكّرة مجرد ضريبةٍ أو رسم.

والأكثر إثارةً للاهتمام وجود بعض الإشارات من جنوب فلسطين، إلى وجود إدارةٍ ضريبيةٍ من نوعٍ ما هناك أيضاً. ففي برديةٍ من أواخر القرن السابع الميلادي هناك حديثٌ عن «المسح السرازاني للأرض»(*) الذي يبدو أنه أُجري لتحديد المِلْكيات، وتقدير الضرائب عليها(١٧). وفي برديةٍ يونانيةٍ أُخرى، من غزّة هذه المرة، حديثٌ عن أداء جزءٍ من الخراج أو ضريبة الأرض، وجزءٍ من ضريبة الرؤوس أو الجزية. ويعودُ هذا الإيصال إلى العام ٦٨٤ م مما يعني وجود سياسة ضريبيةٍ منظّمةٍ في هذه الناحية عشية وصول عبد الملك بن مروان إلى السلطة. والتفرقةُ الواضحةُ بين الخراج والجزية في البردية تُوحي بأنّ تقسيم الفقهاء اللاحق للضريبتين أو التمييز بينهما لم يكن مجرَّد تمييزٍ مصطَنَعٍ؛ بل استند إلى تقليدٍ إداريٍّ قديم تبنّاه الفقهاء ولم يصطنعوه(١٨). وأياً تكن الأحوال، والطبيعة الحقيقية لأساليب التقدير والاستيفاء؛ فلا يمكن الشك في حقيقة جمع الوُلاة للضرائب؛ وفي الفترة المبكِّرة الأولى القادة العسكريون، في الأقطار المفتوحة حديثاً. ونحن نملك اليوم إيصالات على برديات بضرائب استُوفيت نقداً أو عيناً يعودُ بعضُها إلى العام ٢١ هـ/ ٦٤٣ م(١٩). والبردية المبكّرة هذه تُفيدُ أنه في مصر، كان هناك كُتّاب ملحقون بكلّ ناحيةٍ لمساعدة موظفي

---

(١٦) APEL III, no. 147 (91H/ 710), PAF. no 7.

(*) المعني بالسرازانيين في الكتابات اليونانية واللاتينية القديمة، العرب (المترجم).

(١٧) Nessana III, no. 58.

(١٨) Nessana III, no. 59. وهناك أنواعٌ أُخرى كثيرة من الضرائب كانت تؤخذ في نهاية القرن الأول الهجري؛ أنظر عنها TGAP IV, no. 1433.

(١٩) GPEIP، رقم ٤، عام ٦٤٣ م (توريد حبوب وزيت)، ورقم ٩، عام ٦٥٣ م (ضرائب قريةٍ نقداً)؛ و Nessana رقم ٦٠ ـ ٦٦ أعوام ٦٧٤ ـ ٦٧٧ م (مطلوبات من الحبوب والزيت كضريبة).

الضرائب. وكانت مهمة هؤلاء المسجِّلين: إيصال الضرائب المُستوفاة إلى المركز. . . في الفسطاط، وقبض الدفعات المُسْبَقة، وإصدار رسائل المطالبة بالمتأخرات، وإيصالات الاستيفاء باسم الأمير أو العامل، كما كان من ضمن مهامّهم توزيع مقادير الضرائب على النواحي، وعلى الوحدات الأصغر ضمن تلك النواحي، بالتنسيق مع مكتب الضرائب الرئيسي في الفسطاط(٢٠). ولذا، فالواضح أنّ مؤسسات الضرائب كانت موجودةً ومتطورةً بعد عقدٍ واحدٍ أو عقدين من الفتوح بمصر وبفلسطين.

ويمكن، بالطبع، أن تكون الشواهد التي عرضْناها عن المؤسسات، استمراراً للبيروقراطية الإدارية التي كانت موجودةً بمصر وسورية في العهد البيزنطي، والتي «استولى» عليها المسلمون الفاتحون. لكنْ علينا أن نلاحظ هنا أيضاً أنّ المراتب العليا في تلك البيروقراطية، بل والوسطى إلى حدٍّ كبير، كانت مشغولةً بعربٍ من ضمن النخبة الجديدة الفاتحة. ونفتقر للشواهد والأدلة الوثائقية الضرورية للقول إن كانت الإدارة الإسلامية موجودةً خارج مصر والشام في تلك الفترة المبكِّرة من حياة الدولة مثل العراق وإيران والجزيرة العربية. لكنْ يمكن الاستنتاج أنّ عمليات التبنّي والاستيعاب التي تمّت بالنسبة للإدارة البيزنطية، تمّت أيضاً بالنسبة للإدارة الساسانية. فمن نموذجي مصر وفلسطين نعرف أنّ الفاتحين كانوا شديدي الاهتمام بتأمين الضرائب من الأراضي والأقطار المفتوحة في مصر وفلسطين؛ كما في سائر أنحاء دار الإسلام. أمّا مجريات الأمور بالجزيرة العربية فلا يمكن بشأنها غير التخمين.

٣. **الفصل في النزاعات**: بعكس ما هو عليه الحال في مجال الإدارة الضريبية؛ فإنّ الإدارة القضائية تندُرُ في مجالها الشواهد الوثائقية. والمزعجُ في الأمر أنّ الشواهد الوثائقية القليلة التي نملكها عن النظام القضائي تخلو من ذكر القُضاة الذين يكثُرُ ذكرُهُم في المصادر التاريخية والأدبيات الأخرى. هناك برديات قليلةٌ من أواخر القرن الأول الهجري تشير إلى أنّ الخصومات المدنية

(٢٠) GPEIP, P. 14.

والجنائية كانت تُحَلُّ من جانب السلطات؛ فأحياناً يقضي فيها الوالي نفسه، وأحياناً أُخرى العامل أو موظّفو الإدارة في الأقاليم، الذين يبدو أنهم كانوا مسؤولين عن الشؤون المالية، والشؤون القضائية في أقاليمهم.

إحدى تلك البرديات القليلة التي يجري فيها حديث عن أُمورٍ قضائية؛ البرديةُ التي ذكرناها سابقاً، والعائدة إلى العام ٩٠ هـ/ ٧٠٩ م، وهي مُرْسَلَةٌ من قُرّة بن شريك والي مصر إلى أحد عمّاله يطلب منه فيها إجراء كِتْبة (تسجيل؟) للقوات التي ينبغي إرسالُها من القرية. وليس من الواضح ما المقصود بالأمر؛ لكنْ يبدو أنّ نزاعاً نشأ بين الجنود من جهة، والموظفين الإداريين بالعاصمة من جهةٍ ثانية. والوالي يطلب من العامل أن يتدخّل لحلّ النزاع. ويشكو الوالي من أنه لم يجد قيوداً بالمركز عن المسألة، ولذا فهو لا يستطيع أن يتبينَّ الحقَّ من الباطل في المسألة. ومن هنا، فقد كتب إلى العامل طالباً معلوماتٍ من الموظفين المحليين. ويعني هذا أنّ الوالي كان في موقع يمكّنه من القضاء في الأمور التي يختلف فيها موظّفوه على الأقلّ[٢١]. وهناك رسالتان أُخْريان من قرة بن شريك إلى عامل تفيدان أنه كان من صلاحياته الفصل في الخصومات بين المواطنين العاديين أيضاً. ففي إحدى الرسالتين ما يفيد أنّ دائناً كان يخشى أنّ المَدين لن يدفع له دَينَهُ في الزمن المحدّد فشكى الأمر إلى الوالي الذي كتب إلى العامل طالباً إرغام الفلّاح على دفع دَينه، والتأكد من أنّ ذمته ليست مشغولة.. الخ[٢٢]. وفي حالةٍ مُشابهةٍ بقرية خِرْبة المِرْد بجنوب فلسطين، تعود الرسالة حولها إلى النصف الثاني من القرن الأول الهجري، تشكو امرأةٌ أنّ زوجها هرب بمالها ومتاعها. واستطاع رئيس القرية أن يعيد للمرأة متاعَها لكنْ يبدو أنه أعفى الزوجَ من الاستمرار في دفع النفقة لزوجته، التي لم ترضَ بهذا الحلّ وشكت إلى العامل الذي أمر رئيس القرية ثانيةً أن ينظر في المسألة بحضور الزوج والزوجة[٢٣]. ويشبه الأمر هنا أن يكون محكمةً استئنافيةً للفصل في

---

(٢١) APLE III, no 150.

(٢٢) APEL III, no 154, 155 عام ٩١ هـ/ ٧٠٩ - ٧١٠ م.

(٢٣) Mird no. 18.

الخصومات المدنية. وفي بردية ثالثة يتناقش عامل مع مرؤوسه حول سرقة جواهر بالقرية، ويبدو أنه طُلب إليهما النظر في المسألة نتيجةً لشكوى(٢٤). فالظاهر أنّ رؤساء القرى والعمّال، كانت لهم ذلك الوقت، صلاحيات النظر في الخصومات الجنائية والمدنية(٢٥).

٤. **الأعمال العامة**: بين الأعمال الإنشائية العامة التي تُعتبر بمثابة شواهد ووثائق يمكن طبعاً إدراج المعالم العمرانية المبكّرة كالجوامع الأولى التي ما تزال قائمةً مثل مسجد قُبّة الصخرة بالقدس، والجامع الأموي بدمشق، والمسجد الأقصى بالقدس، وربما المسجد النبوي بالمدينة(٢٦). والأكثر أهمية في هذا المجال شواهد مثل أعلام الطُرُق المقامة على السُبُل الرئيسية. فهناك أربعةُ أحجارٍ منها وُجدت بفلسطين تعود كلّها إلى عهد عبد الملك بن مروان(٢٧). ويشبه ذلك نقشٌ صخريٌ يعود للعام ٧٣ هـ/ ٦٩٢ - ٦٩٣ م من فلسطين فيه أنّ عبد الملك أمر بأعمالٍ إنشائيةٍ لتمهيد الطريق عند عقبةٍ فيها(٢٨). ويشبه ذلك أيضاً الإصلاح النقدي الذي أجراه عبد الملك، في محاولةٍ فيما يبدو، لخلق نظامٍ نقديٍ واحدٍ في الإمبراطورية كلّها، كما أنه ضبط المكاييل والموازين لتوافق ما كان معمولاً به في الحجاز آنذاك(٢٩). ونحن نعلم أيضاً، من نهايات القرن الأول الهجري أنّ الأمويين كانوا قد أنشأوا أهراءات ضخمة لإمداد المدن في إمبراطوريتهم بالحبوب(٣٠).

---

(٢٤) Mird, no. 19.

(٢٥) أنظر عن حالاتٍ أُخرى NPAF, no. 8, 9; PSR, no. 10.

(٢٦) أنظر على سبيل المثال TGAP II, no. 1378, 1379, 1433 ومواطن أُخرى، مع شواهد على مشروعات خليفية تتضمن بناء مساجد وأهراءات.. الخ.

(٢٧) مصوّرة في AP II, P. 83.

(٢٨) Moshe Sharon, «An Arabic inscription from the time of‹Abd al - Malik,» BSOAS 29 (1966), PP. 367 - 72.

(٢٩) G. R. Hauting, «The Umayyads and the Hijaz», Procee. Fifth Sem. Arab. St. (Pub. 1972), P3. 39 - 46; Philip Grierson, «The Monetary Reforms of‹Abd Al - Malik,» JESHO³ (1960), PP. 241 - 264.

(٣٠) PSR no. 3 وكانت للأهراءات إدارةٌ برئاسة: صاحب الاهراءات. وقارن TGAP II, no. 1379.

وفي الحقّ أننا لا نملك معلوماتٍ وثائقيةً كثيرةً على الأعمال العامـة ـ كما عـلى سائر الأشيـاء والأمور الأخـرى ـ. لكنْ بقي، على أيّ حـال، النقش الصخري الـذي يعلنُ عن بناء سـدٍّ قرب الـطائف بالحجـاز، وفيه أنـه بُني عام ٥٨ هـ / ٦٧٧ ـ ٦٧٨م من جانب الخليفة معـاوية بن أبي سفيـان[٣١]. فهل كـانت إقامـةُ السدّ عملاً عاماً، أم مجرد خدمةٍ لأملاك الخليفة الخاصّة هناك؟ ذلـك يبقى أمراً قابلاً للنقاش.

ب. **العنـاصر الأيديـولوجيـة**: عندمـا يُـراد إثبـات وجـود دولـةٍ في الفـترة الإسلامية المبكرة، يكون من الضروري عدم الاكتفاء بمـراقبة الـوجوه المؤسسيـة للدولة؛ بل المضيّ قُدُماً لبحث مدى حضور العناصر الأيديـولوجيـة الضرورية؛ من حيث مكانها في المنظومة، وعلاقتها العضوية بالمؤسسـات الموجـودة. في هذا الصـدد نناقش الشـواهد الـوثائقيـة على المفـاهيم التاليـة: مفهوم الاستقـلالية، ومفهوم القانون أو الشرعية، وسيادة الدولة على أراضيها، ومسؤولية الـدولة عن تلك الأراضي.

١. **الاستقلالية**: يمكن القـول إنه بشكـلٍ مـا، فـإنّ استقلاليـة الدولـة في الفـترة الإسـلاميـة المبكّـرة، هي الأكـثر وضـوحـاً، والأكـثر تقبّـلاً من الجـانب الأيديولوجي. لكنّ العجيب أنّ هذه الاستقلالية بالذات هي الأقـلّ حضوراً في الوثائق. فهناك وثائق قليلةٌ فقط تعلنُ عن استقلالية تلك الدولة، وتساويها مـع الدول الأخرى مثل الدولة البيزنطية الأكـثر عراقـة. وربما كـان الدليـل الأوضح على وجود الدولة أيام الأمويين، تلك العمائر التي خلّفها الخلفاء مثل عبـد الملك والوليد ابنه، وابنه الآخر هشام. وكما في بحوث أوليغ غرابـر Grabar وريتشارد أتينغهـاوزن Ettinghausen وآخـرين؛ فـإنّ مسجـد قبـة الصخـرة بـالقـدس، وإنشاءات الوليد بن عبد الملك المختلفـة مثل قُصـير عمرة وقصر الحَير الغربي، وقصر هشام بن عبد الملك في خربة المفجر بأريحا؛ كلُّ هذه العمائر تتضمن مخيِّلةً

(٣١) Miles, «Early Islamic Inscriptions near Taif in the Hijāz», JNES 7 (1948), PP. 236 - 242.

«مَلَكية» تؤكّد على إحساس الأمويين بأنفسهم بوصفهم ملوكاً مستقلّين؛ بطريقةٍ لا بد أنها كانت ظاهرةً لمعاصريهم، وإن تكن ممكنة التجاوز بالنسبة للمشاهدين اليوم(٣٢). ونستطيع أيضاً أن نلاحظ الإحساس المستقلّ بالذات والدور في نقش السدّ الذي أقامه معاوية بالطائف عام ٥٨ هـ/ ٦٧٧ - ٦٧٨ م، والذي لقّب فيه نفسه بأمير المؤمنين. وأياً يكن تحديدنا أو فهمنا لمنصب إمارة المؤمنين آنذاك؛ فمما لا شكّ فيه أنّ الرجل كان يعتبر نفسه الرأس لجماعةٍ دينيةٍ سياسية مستقلة. بل إننا نجد هذا اللقب سنواتٍ قبل ذلك، على قطعةٍ نقديةٍ بالبهلوية، تعود للعام ٥٢ هـ/ ٦٧٢ م: معاوية أمير إ - ورويشنكان(٣٣). ويظهر اللقب نفسه بالعربية والبهلوية على قطعةٍ نقديةٍ للخليفة الثائر عبد الله بن الزبير عام ٦٥ هـ/ ٦٨٤ - ٦٨٥ م(٣٤). فالحقُّ أننا ينبغي أن نعتبر إصدار عملةٍ من جانب العهد الجديد إعلاناً عن القيام والوجود المستقلّ، حتّى في تلك القِطَع النقدية التي لم تجر فيها غير تغييراتٍ طفيفةٍ للتفريق بينها وبين القِطع الساسانية والبيزنطية الخالصة. وذلك مثل البسملة على قطعةٍ سُكّت بنهر تيرى (خوزستان)(٣٥). وأقدم القِطَع العربية - الساسانية المعثور عليها والعائدة إلى العام ٢٠ هـ، والتي سكّها بنهر تيرى أيضاً الوالي عبد الله بن عامر(٣٦).

٢ . **تصورات القانون والسلطة**: يُعتبر مفهوم القانون، والشرعية أو السلطة التي تدعيها؛ أهمّ العناصر الأيديولوجية بالدولة بعد مفاهيم استقلالية الدولة أو وجودها المتميِّز. ذلك أنّ سلطة الدولة تقوم على اعتبارها نفسها القائمة على تطبيق ذلك القانون (أياً يكن مصدره)، أو على الادّعاء بأنها محكومة

---

(٣٢) Oleg Grabar, «The Umayyad Dome of the Rock in Jerusalem,» Ars Orientalis 3 (1959), PP. 33 - 62; Richard Ettinghausen: From Byzantium to Sassamian Iran and the Islamic World (1972) PP. 32 - 33; Heinz Ganbe: Ein arabishcer Palast in Südsyrien, Ḫirbat et - Baiḍa (1974), P. 123.

(٣٣) CASC, no. 35, PP. 25 - 26.

(٣٤) CASC, no. 2, P. 3, no. 8, P. 4.

(٣٥) المصدر نفسه.

(٣٦) AN, «Prägestelle zu den arabosasanidischen Dirhems»; PP. 17ff.

في تصرفاتها بأمرٍ مثل هذا. ويمكننا أن نرى إشاراتٍ إلى دعوى الشرعية هذه عند الخلفاء الأوائل باستخدام رموزٍ مَلَكيةٍ بيزنطيةٍ وساسانيةٍ مثل الخيول المجنّحة، والعُصم، والتيجان، والتزيينات الأخرى، في قبة الصخرة، أو خربة المَفْجر. ويبدو أنّ الأمويين نظروا إلى أنفسهم باعتبارهم وَرَثةً للسلطتين المَلَكيتين الساسانية، وإلى حدٍّ أقلّ البيزنطية؛ من خلال مفاهيم وتصورات المشروعية الملكية المقترنة بالعدالة. والمعروف أنّ الملوك القُدامى كانوا يعتبرون أنّ المصدر الأعلى لشرعيتهم إلهيٌّ، لكنّ ذلك اقترن بأشخاصهم باعتبارهم حكاماً عادلين[٣٧]. فلم تكن سلطتهم ـ من وجهة نظرهم ـ قائمةً على القوة والرهبة والخوف وحسب؛ بل اقترن ذلك بأنهم ملهَمون وناشرون للعدالة والسلام، حتّى في حالة تضاؤل سلطتهم أوقوتهم مؤقتاً. وهكذا، فإنّ الحكّام الأمويين بتبنّيهم لرموزٍ خارجيةٍ مأخوذة عن الملوك السابقين، ربما كانوا يضعون أنفسهم ضمن حلقات السلسلة الملكية للعدالة والمشروعية، ولم يكونوا يقصدون مجرَّد الإشارة إلى قوّتهم المَلَكية.

ويمكننا المضيُّ وراء هذه الملاحظات، للبحث عن امتلاك الاجتماع الإسلامي الأول لمجالٍ عريضٍ من القانون، وادّعاء الدولة أنها إنما كانت قائمةً في قوتها وشرعيتها على تطبيق هذا القانون. والتقليد الإسلامي الذي نعرفُهُ من المصادر التاريخية والأدبية يشير طبعاً إلى القانون الذي نقصده بأنه الشريعة الموحاة. ولذا، نستطيع التأكّد من ذلك عندما نجد في الوثائق ما يشير إلى ربط الحكم والحكومة بالله عزّ وجلّ، كما يرد على قطعةٍ نقديةٍ مسكوكة بكرمان عام ٧٢ هـ/ ٦٩١ ـ ٦٩٢ م، وعليها: باسم الله ولي الأمر[٣٨]. ويشبه ذلك مسكوكة غريبة بعض الشيء من العام ٧٥ هـ/ ٦٩٤ ـ ٦٩٥ م ـ من الفترة السابقة والتجريبية كمقدمة للإصلاح النقدي من جانب عبد الملك ـ فعلى تلك القطعة رسمٌ لمحراب مع حربةٍ أو رُمح. ووضع رمز القوة والسلطة (الحربة)

(٣٧) أنظر عن مفاهيم العدالة والمُلك في الشرق القديم، المادتين في RA.
(٣٨) CASC, no. 216, P. 111.

على النقطة المركزية بالجامع (المحراب) ربطٌ وثيقٌ للدين بسلطة الدولة[٣٩]. وفي هذا السياق يمكن النظر إلى كلّ المسكوكات التي عليها: باسم الله أو مفردات دينية أُخرى. ويعود أقدم تلك المسكوكات إلى العام ٣١ هـ/ ٦٥١ - ٦٥٢ م[٤٠]. أما القِطَع النقدية المتأخرة فتحمل كتاباتٍ دينيةً أطول وأكثر وضوحاً في دلالالتها. وبين تلك المسكوكات قِطَعٌ أصدرها ثوار الخوارج في أربعينات القرن الهجري الأول عليها شعارهم: لا حُكْمَ إلّا لله[٤١]. مما يشير إلى أنّ شرعية السلطة كانت موضع نزاعٍ شديدٍ آنذاك. ويعني هذا، من ناحيةٍ أُخرى، أنّ مفهوم السلطة والشرعية كان معروفاً وإن تكن شرعية الأمويين محلّ نزاعٍ شديد لديهم. وهناك مسكوكاتٌ غير مؤرَّخة، لكنها من حيث شكلها تعود إلى حوالي العام ٧٥ هـ/ ٦٩٥ م، وتؤكّد الارتباط بين الحكم والإرادة الإلّهية. فعلى تلك القِطَع عبارة: خليفة الله وعلى بعضها صورةٌ للخليفة واقفاً يخطب[٤٢]. وهذه العبارات الدينية استُعملت أكثر بعد الإصلاح النقدي، لكنها كانت مستعملةً قبل ذلك أيضاً. وأكّدت الدولة الأموية مشروعيتها وحقّها في أن تحكم بالتغيير الرسمي للمكاييل والموازين، واستعمال الزجاج والبرونز في ذلك. فقد يعني ذلك ادعاءً من جانب السلطة أنها الحارس الحقيقي والوحيد للقيم الاجتماعية؛ وهنا في المجال التجاري[٤٣]. ثم إنّ سواد هذه الموازين دليلٌ على تقبّل الناس دعوى الدولة هذه، واعترافهم بشرعيتها. ومع أنّ تلك المكاييل والموازين ما كان مكتوباً عليها غير اسم الوالي أو الخليفة الذي أصدرها؛ فإنّ في بعض الكتابات ما يُشْعِرُ بأنّ ذلك كان لإنفاذ العدالة مثل القول إنّ عبد الله

(٣٩) G. Miles, «Miḥráb and ‹Anazah: A Study of early Islamic I conography,» in G.C. Miles (ed.), Archaeologica Orientalia in Memorian Ernst Herzfeld (1952), PP. 156 - 171.

(٤٠) CASC, no. 2, 3.

(٤١) AN, P. 35.

(٤٢) CABC, no. 99 - 103, PP. 30 - 31.

(٤٣) يختلف الأمر في المقصود من الأوزان والمكاييل هل هي للاستعمال في الأسواق العامة، أم للتحقق من الأوزان والمكاييل في الضرائب. وكان الولاة مهتمين بأن لا يُظلَم الفلاحون بأن يؤخذ منهم أكثر من المقدّر عن طريق الغش في الأوزان والمكاييل.

يزيد أمير المؤمنين، حفظه الله، أمر بصنع هذا القَدَح، مكيال وافٍ، وأنّ الذي أنفذ ذلك حيّان بن شُريح[٤٤]. والطريف في هذا الصدد استخدام مفرد «واف» الذي يشير إلى مفردٍ قرآنيٍ متصلٍ بالمكاييل[٤٥]. ولدينا شواهد ودلائل كثيرة على مكاييل وموازين أيام عبد الملك وبعده؛ لكننا لا نملك شواهد كافية عمّا قبل ذلك. فهل يعني هذا قلّة اهتمامٍ أو إحساس من جانب الأمويين قبل عبد الملك بتأكيد سلطتهم ومشروعيتهم؟ ربما. لكنّ الراجح غير ذلك. فالمفهوم أنّ الدولة عندما تضع مكاييل وموازين جديدة تُلغي وتدمّر السابقة حتى لا تحدث فوضى أو غشّ. فقد يكون عدمُ وجود مكاييل وموازين مبكّرة سببه تدمير السلطة لها مع الإصلاحات المتتابعة.

أمّا مفهوم القانون الشامل أو العدالة المجرّدة باعتباره وجهاً من وجوه مستندات الحكم وشرعية أعماله؛ فهو أكثر ظهوراً ووضوحاً؛ وبالذات في تلك الحالات التي تتدخّل فيها الدولة لحلّ النزاعات. وهناك حالاتٌ تعود للنصف الثاني من القرن الأول الهجري سبق أن أشرنا إليها. فتلك الحالات تشير إلى قبول الناس للسلطة ـ ممثّلةً في وُلاتها وعمّالها ـ باعتبارها حَكَماً مُحايداً في انفاذ القانون، ووضع الأمور في نصابها عند الاختلاف والتنازع. ذلك أنها تلجأ إلى «مقياسٍ» للعدالة يعترف به الجميع، وتقوم هي عليه. لكنّ هذا يمكن أن يعني أيضاً مجرد اعترافٍ من جانب الجمهور بقوة السلطة وامتدادها بحيث لا بُدّ من اللجوء إليها للإنصاف في النزاعات شاءوا أم أبَوا. وهناك حالةٌ مشابهةٌ للحالات السابقة الذكر لكنها تعودُ لتاريخٍ أقدم بكثير. فعلى بَرْديةٍ مؤرّخة بـ ١٩ تموز (يوليو) ٦٤٢ م نصُّ إيصالٍ بأثمان جيادٍ دفعها بعض العرب، ويستشهدون على ذلك مسؤولاً محلياً اسمه جَبَلة[٤٦]. هنا نجد ثانيةً الشاهد على أنّ موظفي الدولة في الأقاليم والنواحي لم يكونوا القوة المحلية فقط؛ بل كانوا

---

(٤٤) G.C. Miles, «A Glass Measure Issued by Ḥayyān b. Shurayḥ,» in Studi Orientalistici in onore di Giorgio levi Della Vida (1956), vol. 2, PP. 148 - 58.

(٤٥) قارن على سبيل المثال بالقرآن الكريم ٦/١٥٢، ٧/٨٥.

(٤٦) GPEIP, no. 8.

أيضـاً السلطة المحليـة. لكننـا لا نستـطيـع أن نـذهب عـلى أسـاس من هـذه الشواهد، على أنه كـان هناك مفهـومٌ لِشرْعةٍ شـاملةٍ للمجتمع والـدولة في هـذه الفترة المبكرة جداً. فالأكثر صراحةً ووضوحاً في هذا المجال حالاتٌ تعود لأواخر القـرن الأول، يجري فيهـا الجدل من جـانب «السلطات» عن قضايـا من الظلم والهضم، تُشْعِـرُ بوجـود مفاهيم عـامـة للعـدالـة، وبـالـتزام الـدولـة وإلـزامهـا للآخرين، على أساسٍ من مفردات لها بعض التجريد والإطـلاق. فهناك مثلاً برديةٌ، يبـدو من خطّهـا، أنها تعود للنصف الأول من القـرن الثامن الميـلادي، يتظلّم فيها أُنـاسٌ من عمرو بن عـطّاس، موظف الضرائب في النـاحية. ويجيب «صاحب بيت المال»، وعـامل النـاحية واسمـه يزيـد بن عبد الله، أنـه حقّق في المسـألـة، واستحلف كثـيرين؛ فـظهـر لـه أنّ ابن عـطّاس لم يتصرف بـطريقـةٍ ظالمة[٤٧]. فالظاهر هنا أنه كان هنـاك مفهومٌ شـاملٌ للعـدل والظلم، مقبـولٌ من الجميـع، وأنه كـان منتـظراً من السلطة أن تلتزم بـه، وتُلزم الآخـرين. وهنـاك بَرْديّةٌ من العام ٩١ هـ/ ٧١٠م يطلب فيها الوالي من عـامله أن يتصرف بعدلٍ في جمـع الضرائب فلا يتـأخر بهـا أو يقدّمهـا عن موعـدها. ويمكن أن نفهم من ذلك هنا أنّ الوالي يريد أن يخدم بيت مـاله بـالدقـة في تحصيل الضرائب. لكنّ الملاحَظ أنه يُضيف مفردات مثل: محْسِن، ومُجْمِـل، وأمين ـ تجاه الرعيـة، وأن يسأل الله سبحانه توفيقه؛ ذلك أنّ الوَرع في ذلك يحظى برعاية الله وتوفيقه[٤٨]. فالوالي هنا يتجه إلى إحساس العامل ليس بأنه موظّفٌ لديه؛ بـل باعتبـاره مؤمناً بقيمٍ عامةٍ ومسلّمٍ بها للعدالة والورع على أساسٍ من شرعـةٍ إلٰهية. وفي بـرديةٍ أخرى يطلب الوالي من عامله أن يختـار القرويـون أنفُسُهم قَبّالاً يحـدّد أنصبتهم من الضرائب العينية. ويضيف إنّ على العامل أن يتأكّد من أنّ القبّـال لا يظلم الرعية بأخْذ شيءٍ لنفسه من أجل الإثْراء وهو يـريد من عـامله أيضاً أن يعـاقب القبّالين الذين يخونـون أمانـاتهم[٤٩]. إنّ هذا الاهتـام بعدم استغـلال المزارعـين

---

(٤٧) APEL III, no. 167.

(٤٨) APEL III, no. 146.

(٤٩) PSR no. 3 وكانت العقوبة مائة سوط، وحلق الشعر واللحية، وتغريمه ثلاثين درهماً.

يعني وجودَ مفهومٍ للسلطة باعتبارها قائمةً على القانون، وعلى مسؤولية الدولة عن رفاه الشعب حسب الشريعة[٥٠]. ويختم الوالي الرسالة السالفة الذكر بالقول: «واتّق الله فيما تلي فإنما هي أمانتُك ودينُك...»[٥١]. وهكذا، فإنّ مفهوم المسؤولية هذا ما كان يشمل الحاكم وموظفيه فقط بل الحاكمين والمحكومين معاً. ويمكن للسلطة أن تتجاهل ذلك القانون طبعاً؛ لكنه كان موجوداً في إحساس الناس وتصرفاتهم. بل إنه يمكن رؤية ذلك في لقب أمير المؤمنين ـ وهو لقبٌ يقيم علاقةً بين السلطة السياسية، ومفهوم شمولية القانون أو الشريعة. ذلك أنّ «المؤمنين» هم أولئك الذين اعتنقوا تلك الشِرْعة، وأعلنوا الطاعة لها.

وهناك مجالٌ آخر نستطيع بالعرض له أن نوضّح معنى شرعية الأمويين أو ما كانوا يَدَّعونه لأنفسهم من سلطةٍ ومسؤولية. والمجال المقصود هو التنظيم البيروقراطي للضرائب من جانب الدولة. فقد رأينا أنه يمكن للبيروقراطية أن تُرسل للمواطنين رسائل تطلب إليهم فيها أن يدفعوا ضرائبهم المتأخرة. إنّ هذا يعني أنّ المواطنين كانوا يعتبرون تصرف البيروقراطية هذا مألوفاً ومشروعاً. ونحن متأكدون أن تلك الإنذارات لم تكن رسائل شخصيةً من الحاكم نفسه. لكنّ أفراد الرعية كانوا يتقبلونها باعتبارها موجَّهةً إليهم من الحاكم الذي يمثّل السلطة الشرعية. فقد كانوا يعرفون أنّ الوالي فوّض كتّابه بكتابة تلك الإنذارات بتوقيعه. ويشير هذا إلى أنّ المواطنين كانوا يعترفون للسلطة بحقّ التفويض. بل إننا نجد إشاراتٍ في رسائل الوالي إلى الخليفة باعتباره فوّض الوالي بكذا وكذا. ففي رسالةٍ من قُرّة بن شريك إلى أحد عمّاله، يذكر قرة أن الخليفة أمير المؤمنين لن يسمح بالتأخر في دفع الضرائب[٥٢]. ففي تلك الفترة يبدو أنّ مفهوم **سلطة الدولة**، وهرمية تلك السلطة، صارا ثابتين؛ من الخليفة

---

(٥٠) في PSR, no. 10 يقول قرة بن شريك لعامله: «ولا تظلمَنّ عبدك». وفي رسالةٍ أخرى NPAF no. 6 يقول قرة لعامله إنّ عليه أن لا يضع عقوبةً ماليةً على أحدٍ دون السماح له بمراجعة الوالي.

(٥١) PSR no. 3 (91H): «واتق الله فيما تلي فإنما هي أمانتك ودينك».

(٥٢) TGAPI, no. 1338.

وإلى رئيس القرية. وأخيراً يمكن ملاحظة انتهاء الرسائل غالباً بعباراتٍ مثل: **والسلام على من اتّبع الهدى**(٥٣). فلنلاحظ الإشارة المتضمّنة في **الهدى**، وما يمكن أن يعنيه ذلك من جانب السلطة.

٣. **سلطة الدولة على أراضيها**: إنّ كلّ ما ذكرناه سابقاً، عن الأعمال الإنشائية العامة للدولة، وعن إقبال الدولة على الحكم تبعاً لأيديولوجيا القانون الذي تستند إليه؛ يمكن اعتبارُهُ دليلاً على أنّ الدولة كانت ترى نفسها مسؤولةً عن سريان الحياة في مجراها الطبيعي في مجال سلطتها. بل إنّ بعض البرديات تذكر مسؤولية الوالي عن حسن أحوال الرعية. فهناك أوامر في الرسائل تطلب اتخاذ احتياطات من المجاعة، وخزن الحبوب، وتحديد الأسعار في أزمان الأزمات في بعض النواحي(٥٤).

IV. إنّ هذا العرض المقارن لدلائل وشواهد وجود الدولة؛ يُثبتُ أنها كانت قائمةً منذ أيام عبد الملك بن مروان (٦٨٥ - ٧٠٥ م) على الأقلّ بل إنها ربما كانت قائمةً قبل ذلك أيام معاوية بن أبي سفيان (٦٦١ - ٦٨٠ م). ويعني هذا حدود منتصف القرن الأول الهجري. وهناك من الدلائل ما يُوحي بأنّ عبد الملك حاول تطوير إدارة الدولة؛ لكنّ عناصر إداريةً مهمةً كانت قائمةً قبل ذلك ولا شكّ. من مثل **الرزق والعطاء** للجند، والضرائب، وإدارة الجيش، وطرق استدعاء الجند، وحلّ النزاعات، ومفهوم شمولية القانون. أمّا مسألة وجود الدولة قبل العام ٥٠ للهجرة فلا يمكن القول بها على أساسٍ من الوثائق. فالوثائق الموجودة ضئيلة العدد والقيمة بحيث لا يمكن التأسيس عليها بأمان. لكنّ ما هو موجودٌ من العشرينات والثلاثينات والأربعينات من القرن الأول يتضمن عناصر كتلك التي أثبتنا على أساسٍ منها وجود الدولة فيما بعد. ولا نستطيع طبعاً الجزم بمتى وُجدت تلك المؤسسات التي تشير إليها الوثائق. لكنّ المفهوم أنّ الوثيقة التي تشير إلى مؤسسةٍ في الثلاثينات لا تعني اقتران

(٥٣) APEL III, no. 147 (٩١ هـ/ ٧١٠ م).

(٥٤) NPAF no. 4 و PSR no. 2 حيث يطلب إلى عامله أن يمنع التجار من تخزين الحبوب حتى لا ترتفع الأسعار.

المؤسسة بالوثيقة في الوجود بل لا بد أنها كانت قائمةً قبل ذلك بزمن. والوثائق تتعامل مع تلك المؤسسات باعتبارها أمراً معتاداً عليه، وليست جديدة. على أنه إذا كنا لا نريد أن نثبت أيّ شيءٍ إلّا على أساس الوثائق؛ فإنّ مسألة وجود الدولة أيام النبي وخلفائه الأربعة، تبقى بدون جواب؛ للافتقار إلى الوثائق بالمعنى الذي قصدناه منها. فلنتذكَّرْ أنّ مشكلتنا مع عصر النبي والراشدين ليس أنّ الوثائق آنذاك لا تدلُّ على وجود دولةٍ؛ بل إنّ مشكلتنا أننا لا نملك وثائق تعود إلى تلك الفترة. وعدم وجود وثائق لا يدل على مؤامرةٍ من جانب المتأخرين لإيهامنا بوجود دولةٍ لم تكن موجودة؛ بل إنّ سوء حظّنا هو الذي يكمن وراء عدم عثورنا على وثائق من ذلك العهد. وهناك أسبابٌ عديدةٌ ممكنة الذكر لغياب الوثائق غير غياب الدولة؛ وهي:

(١) لم تجر بعد أعمالٌ أثريةٌ كثيرةٌ في الجزيرة العربية، حيث جرت أحداث التاريخ الإسلامي الأول.

(٢) إنّ الظروف البيئية بالجزيرة لا تُساعد على حفظ الوثائق أو المواد التي يمكن أن تكون قد كُتبت عليها مثل الأخشاب والعُسُب واللخاف والرقوق وأوراق البردي. وهذا ليس مقصوراً على الجزيرة العربية بل على الأقطار المجاورة في منطقة الهلال الخصيب. فالحجاز مثلاً صخريٌّ، وتهطل فيه بعض الأمطار أحياناً وإن لم تكن كثيرة. فليست هناك رطوبةٌ كافيةٌ، ولا تربةٌ ناعمةٌ كافيةٌ لبقاء الموادّ الكتابية المذكورة لمدةٍ طويلة؛ بخلاف مصر التي وصلتنا منها أكثر الوثائق الموجودة بين أيدينا.

(٣) أياً يكن رأينا في قيمة المصادر التاريخية والأدبية؛ فليس هناك شكٌّ في أخبارها عن الاضطرابات منذ أيام عمر وبالذات أيام عثمان وعلي. فالظروف لم تكن مهيّئةً لإعداد الوثائق وخزنها وتنظيمها وحفظها. ثم إنّ حركية الظروف، واضطراب حقبة الفتوح، والحرب الأهلية الطويلة أيام عثمان وعلي؛ كلُّ ذلك يعني أنّ الوثائق كانت تُتْلَفُ عندما يُنتهى من استخدامها، أو أنّ الحرب كانت تُتْلفُها، أو الانتقال الإداري من مكانٍ إلى مكان. ومع أنّ هذا كلّه لا يدل على

أنّ الوثائق كانت تُنتَجُ آنذاك؛ لكنه يعلِّل أو يمكن أن يعلِّل غياب الوثائق دون أن يعني ذلك غياب الدولة.

إنّ المعروف أنّ الظروف التي صاحبت ظهور الإسلام بالجزيرة، لم تكن هي نفسها ظروف الأقطار التي افتتحها الإسلام من ممتلكات الساسانيين والبيزنطيين. فالجزيرة حسب معلوماتنا ما كانت تملك مؤسساتٍ للدولة، أو مفاهيم الخضوع للسلطة؛ بعكس بلاد ما بين النهرين ومصر مثلاً حيث كان للدولة والبيروقراطية تراثٌ عريقٌ تبنّاه الفاتحون ولا شكّ. فالوثائق الموجودة بمصر أيام عمر (٦٣٤ - ٦٤٤ م) عن بيروقراطيةٍ قائمةٍ يمكن أن تجعلنا نتساءل هل البروقراطية هي بيروقراطية أمير المؤمنين أم واليه بمصر فقط؟ وهل نشأت الدولة الإسلاميةُ الأُولى عن طريق إنشاء رقابةٍ وإشراف على المؤسسات الموجودة من قبل في الأقطار المفتوحة؟ إننا نقول ثانيةً إنه بالنسبة للوضع في الحقبة الأولى للإسلام، فإننا نُواجه بأسئلةٍ لا نستطيع الإجابة عليها لأننا نفتقر إلى الوثائق الضرورية لذلك. لكننا ونحن نحاول تكوين إجابةٍ ما على تلك القضايا يكون علينا أن نتذكّر بعض الأمور. فالإدارة الإسلامية في عصر الفتوح كانت ضئيلة العدد والدور وربما كانت هي نفسها إدارة الجيش. ففي وقت الفتح ما كان ضرورياً وجود موظفين في المركز لمراقبة الأطراف؛ بل كان يمكن الاكتفاء بتقدير الداخل والخارج. ثم إنّ المراتب الدنيا من الإدارة كانت محتلةً ولا شكّ بأُناسٍ من الأقطار المفتوحة (غير مسلمين وغير عرب). فربما بقيت الإدارات القديمة، وتحولت إلى أجزاء في الإدارة الجديدة الشاملة. وهذا أمرٌ مختلفٌ عن القول بأنّ المسلمين ورثوا الإدارات السابقة وما كانوا يملكون هم أنفسهم شيئاً. والفرق يكمن في وجود السلطة المركزية التي تُعيد التنظيم والتقدير حسب احتياجاتها. فإذا كانت مراتب الإدارة الدنيا مشغولةً بغير مسلمين وغير عرب؛ فإنّ السلطة المركزية كانت حريصةً على أن يتولى العرب والمسلمون مراتب الإدارة العليا؛ وذلك منذ وقتٍ مبكرٍ جداً[٥٥]. وعلينا أن نتذكّر أيضاً أنّ وسائل الاتصال آنذاك كانت تُعطي وُلاة الأقاليم سلطاتٍ

(٥٥) في المصادر الأدبية كالجهشياري: كتاب الوزراء حديثٌ مبكّرٌ عن الكُتّاب ومسؤولياتهم.

واسعةً. فلم تكن السلطة المركزية غير هيئةٍ عليا مشرفة إشرافاً بالمعنى الـواسع. ومع ذلك، فإنها تبقى سلطةً مركزية. لكنْ هذه السلطة الفضفاضة بسبب ضآلة مهامّها الإدارية ما كانت محتاجةً في المركز إلى هرميةٍ إداريةٍ كبيرة.

وعلينا أخيراً أن نذكر أنّ فتح العرب لمصر عنى إنشاء سلطةٍ مركزيةٍ فيها ما كـانت موجـودةً من قبل. فعشيـة الإسلام كـانت ولايات الـدولة البيـزنطيـة قد تحـولت إلى فيـدراليـات مقسّمـة داخليـاً، ويتمتـع حكـام الأقـاليم بـالـداخـل بصلاحياتٍ إداريةٍ وماليةٍ واسعةٍ تجاه بعضهم وتجاه السلطة المركزية بحيث غابت الحكومة المركزية فعلاً(٥٦). ولذا يمكن القول، إنه في مصر بالذات ما كانت هناك دولـةٌ ليرثهـا العـرب. صحيـحٌ أنـه كـانت هنـاك إدارة، لكنّ المسلمـين جمعـوا أطرافها، ونـظموهـا بطريقـةٍ هرميـةٍ مركـزية. فـأصبحت الناحية هي الوحـدة الأساسية، وصارت النواحي تابعةً للمركز في الفسطاط(٥٧). فإذا كان المسلمون ـ كـما يقال ـ قـد استعادوا مفهـومهم للسلطة المـركـزيـة من الخـارج؛ فـإنّ هـذه الاستعادة لم تكن من مصر.

٧. إنّ الدولة الأُمـوية، بغضّ النـظر عمّا كـان من قبلها، ومـا أخذتـه من السابقين، كانت المقدمة للدولة العباسية في المناهج الإدارية، والتدوين، وسكّ النقود، وأمورٍ أُخرى. فالمفهوم السائد عن الأُمويين باعتبـارهم شيوخـاً بدويـين يقيمون في قصورٍ صحراويةٍ، وأنّ العبـاسيين هم البـيروقراطيـون؛ هذا المفهـوم باطلٌ إلى حدٍّ كبير. وصحيحٌ أنه كانت هناك فروقٌ بين العباسيين والأُمـويين في الأيديولوجيا والمؤسسات من حيث المفهوم ودرجة التطور؛ لكنه صحيحٌ أيضاً أنّ العباسيين كانوا استمراراً لهم(٥٨).

---

(٥٦) H.I. Bell, «The Administration of Egypt under the Umayyad Khalifs,» BZ 28 (1928), PP. 278 - 286.

ويمثل هذا المقال نتائج بحوث Bell على البرديات الإغريقية من العصر الإسلامي الأول.

(٥٧) المصدر نفسه، ص ١٧٩.

(٥٨) H.A.R. Gibb, «The Evolution of Government in Early Islam,» SI 4 (1955), = PP. 1 - 27.

إنّ الدولة الإسلامية المبكرة (ونعني بها هنا الأمويين والعباسيين الأوائل كوحدةٍ واحدة) كانت نموذجاً لمنظّري السياسة في العالم الإسلامي. لقد حمل منظّرو العباسيين على الأمويين واعتبروهم ملوكاً، واتهموهم بشتى التهم. لكنّ الواضح أنّ المفاهيم الكبرى لدى الأمويين والعباسيين كانت واحدة. ومن أجل ذلك، كان العباسيون مهتمين بتجاهل هذا التشابه، وتأكيد الفروق. والملفت للانتباه في المنظّرين للدولة العباسية ـ عندما بدأت سلطتها تتضاءل وتتحطّم ـ تأكيدهم على وحدة السلطة الخليفية، وضرورة الخليفة الواحد[٥٩]. لكن من أين أتى هذا التأكيد على الحكم الواحد؟ لا يمكن نسبة ذلك إلى القرآن الذي لا يتحدث كثيراً في الشؤون السياسية. صحيحٌ أنه يؤكّد على وحدانية الله، ووحدانية إرادته وقوته وقدرته؛ مع ما يمكن أن يعنيه ذلك من سلطةٍ واحدةٍ على الأرض. لكنّ القرآن لا يُطالب أبداً بحاكمٍ واحدٍ للدولة الإسلامية، فضلاً عن أن يكون قد تحدث عن تلك الدولة. ويمكن لزاعمٍ أن يزعم أنّ تأكيد منظّري الدولة الإسلامية على الوحدة لا يستند إلى التجربة التاريخية للأمة؛ بل هو بمثابة رَدِّ فعلٍ على سوء الأوضاع في القرنين الرابع والخامس للهجرة. والراجح أنّ الأمر ما كان مجرد رغبةٍ أو وهمٍ عن «الأيام السالفة الطيبة» بل هو نتيجةٌ لما ورثه العباسيون من دولةٍ وسلطةٍ واحدةٍ، وهو ما استطاعوا الحفاظ عليه طوال القرن الثامن الميلادي وما بعد بحيث صار نموذجاً موروثاً محتذىً. إنّ هذا النموذج من صنع الدولة الإسلامية الأولى. فقد حفل العصر الأموي بثوراتٍ وأحداث تمرد من غير المسلمين على المسلمين، كما حفل بتمرداتٍ وحروبٍ أهلية ضمن الجماعة الإسلامية. لكنّ العصر كلّه لم يشهد حركةً استقلاليةً واحدةً عن السلطة المركزية الواحدة. حتى الذين ادعوا الخلافة كانوا يريدون، مثل

= ومقالة Gibb عن «عبد الحميد بن يحيى بن سعيد» في النشرة الجديدة لدائرة المعارف الإسلامية.

(٥٩) أنظر عن تطور النظرية السياسية في الإسلام: Erwin I. J. Rosenthal, Politial Thought in Medieval Islam (1958); K.S. Lambton, State and Government in Medirval Islam (1981).

الأمويين، الحفاظ على السلطة الخليفية الواحدة. فمفهوم الجماعة السياسية الواحدة، والسلطة الواحدة، يعود إلى التجربة السياسية الإسلامية الأولى، إلى الحقبة الأبكر في التاريخ الإسلامي.

اختصارات المصادر

AN = Heinz Ganbe, Arabosasanidische Numismatik (1972).

AP = Adolf Grohmann, Arabische Paläographie (1967).

APEL = A. Grohmann, Arabic Papyr in in the Egyptian Library; 6 vols. (1934 - 1962).

CABC = John Walker, A Catalogue of the Arab - Byzantine and Post - Reform Umayyad Coins (1956).



«سلطان غشوم خير من فتنة تدوم»:

نظرات مقارنة في الفكرين السياسيين الوسيطين الإسلامي الأوروبي

أولريك هارمان

تنسب كتب السمر ومرايا الأمراء العربية إلى عمرو بن العاص، فاتح مصر وحاكمها أيام عثمان ومعاوية، والداهية المعروف؛ مأثوراً كان فيما يبدو مشهوراً في الأوساط المثقفة والشعبية على حدٍّ سواء. والمأثور المذكور يرد في تاريخ اليعقوبي (٢٧٧ هـ/ ٩٨٧ م) في فصله عن خلافة معاوية، على النحو التالي[1]:

«سلطانٌ عادلٌ خيرٌ من سلطانٍ ظالم، وسلطان ظالم غشوم خيرٌ من فتنةٍ تدوم».

إنّ هذا القول المأثور، الداعي لطاعة السلطة والسلطان، مهما بلغ إهمال السلطان لرعاياه أو جوره عليهم؛ يمثّل موقفاً من مواقف سياسية متمايزة ومتعدّدة فيما يتصل بالشرعية ومسؤولية السلطان. والواقع أنّ المأثور المنسوب لعمرو ابن العاص يتمنّى وجود السلطان الورِع العادل؛ لكنه يؤكّد أكثر على واجب الرعيّة في الولاء والطاعة للحاكم القائم. وهذه الرؤية العملية التي لقيت رواجاً في أوساط بني أمية ودُعاتهم تجد أنه من واجب ذلك الذي أدّى يمين البيعة أن يتبع مقتضيات تلك البيعة؛ حتى لو أخلَّ المُبايَع بمقتضيات العقد فارتكب الكبائر كما

(*) عن: Gottes ist der Orient, Gottes ist der Okzident, 1991, P. 262 - 269.

(١) تاريخ اليعقوبي (بيروت، دار صادر) ٢/ ٢٢٢.

كان شأن يزيد بن معاوية على سبيل المثال[٢]. والمعروف أنّ هـذا المبدأ (الطاعة في المَنْشَط والمَكْرَه) صار في سياق الجدالات الأيديولوجية والكلامية بعد قرنين من اعتقاد أهل السنّة والجماعة، ومناط إجماع علمائهم؛ فشكّل بذلك جزءًا من نظريتهم للدولة[٣].

وعبر القرون، وفي مصادر مختلفة، ترد العبارة المنسوبة لعمرو بن العاص، مع تعديلاتٍ طفيفةٍ أو كبيرةٍ في الصيغة؛ ومنسوبةً إليه تارةً أو غُفلاً تارةً أخرى. فتُذكَرُ مثلاً بين المولّد من الأمثال في كتاب الميداني (ـ ٥١٨ هـ/ ١١٢٤ م) وصيغتها هناك[٤]: «سلطانٌ غشوم خيرٌ من فتنةٍ تدوم». أو منسوبةً إلى مالك بن أنس في مصدرٍ متأخر بصيغة[٥]: سلطان جائر مدة خيرٌ من فتنةٍ شائعة. أو منسوبةً مرةً أُخرى لعمرو بن العاص في الإحياء للغزالي بصيغة[٦]: «إمام غشوم خير من فتنةٍ تدوم». وقدّم الغزالي للمأثور بالقول إنّ السلطان قِوام الدين، ولا ينبغي التقليل من أهمية وجوده وضرورته للأمن والاستقرار ووحدة الجماعة حتى لو كان مستبدّاً أو ظالماً فاسقاً. ذلك أنه في مثل هذه الحالة ينطبق عليه الأثر المنسوب للنبي والقائل: (إذا عدلوا فيكم فلهم الأجر وعليكم الشكر، وإذا جاروا فعليهم الوِزْر وعليكم الصبر[٧]).

والواقع أنّ الخوف من الفتنة والفساد، الخوف على الاستقرار الداخلي لدى الفقهاء وجماعة المؤمنين؛ يشكّل مبدأً رئيسياً عند الغزالي دعاه لتفضيل الطاعة في

---

(٢) Ignaz Goldziher: Muhammedanische Studien II, 96.

(٣) قارن بفيرتز شتپات: المسلم والسلطان (مقال مترجم بمجلة الاجتهاد، عدد ١٢/ صيف ١٩٩١). ولا يستطيع الشيعي أن يرحّب ويدعو للسلطان الجائر حسبما يذكر؛ Abdulaziz Sachedina: The Just Ruler in Shiite Islam (1988), P. 94 - 100.

(٤) مجمع الأمثال للميداني (١٩٥٥) ١/٣٥٦.

(٥) عند المقري كما يشير Goldziher في المرجع السابق، ص ٩٣، حاشية رقم ٩.

(٦) إحياء علوم الدين للغزالي (دار المعرفة ببيروت، بدون تاريخ) ٤/٩٩. وأدينُ بهذه الإشارات لشتپات في مقاله السالف الذكر.

(٧) تورد طبعة القاهرة، من الإحياء رواياتٍ مختلفة. وقارن بالطرطوشي: سراج الملوك (القاهرة، ١٩٣٥)، ص ٨، وابن الطِقْطَقى: الفخري في الآداب السلطانية والدول الإسلامية (بيروت ١٩٨٠) ص ٣٣ ـ ٣٤. وأنظر غولدزيهر وشتپات.

كلّ الظروف[٨]. قد يقول قائلٌ إنّ بوسع المسلم الورِع أن ينجو بنفسه من ظلم الظالم وشرور الفِتَن بالعُزْلة[٩]. لكنّ الجماعةَ تحتاج على الرغم من ذلك، إلى سلطة، إلى «مُطاع» مُفترَض الطاعة[١٠] إذ ليس بوسع الناس جميعاً الاعتزال، ولا بُدّ من مُقيمٍ للنظام العام. وهناك الكُتيّب المنحول الذي نُسِبَ للغزالي لوقتٍ طويل[١١]؛ وفيه أيضاً يردُ المأثور في قسمه الثاني بصيغةٍ أُخرى أكثر طولاً. ففي نصيحة الملوك[١٢] يرد المأثور على النحو التالي[١٣]: إنّ جَور مائة عامٍ أقلّ ضرراً من سنةٍ واحدةٍ (وفي مخطوطةٍ أُخرى للنص: ساعة واحدة) من الفتنة، والتنازع، والقتل. أمّا السياق فيتضمن الطرفة المعروفة عن حاجٍ يضلّ طريقه في صحراء الحجاز ويصيبه الجوع والنَّصَب فتدعوه عجوزٌ لمشاركة البدو في طعامهم وشرابهم (الأفاعي المشْوية والماء المالح) اللذين يستمتعون بهما في حرية أو الإعراض عن ذلك لصالح الحياة الحَضَرية التي فيها الطعام النظيف والشراب الطيّب دونما حرية. فالحياة الصحراوية تُقارَنُ هنا بالعيش في ظلّ سلطةٍ وضبطٍ ونظامٍ. ويضيف الكاتب إنّ السلطان ظلُّ الله في أرضه وخليفته[١٤].

وهكذا، فإنّ «مأثور» اليعقوبي القصير، ما لبث أن طال، وتغيرت المُدد

(٨) قارن بدارسة هنري لاووست H. Laoust عن سياسيات الغزالي بالفرنسية (١٩٧٠) ص ١٢٦، ٣٧٦.

(٩) لاووست، ص ١٠١ (عن الإحياء والمنقذ من الضلال).

(١٠) لاووست، ص ٢٣٦ (عن الاقتصاد في الاعتقاد للغزالي).

(١١) ظلت نسبة الكتاب للغزالي تتكرر لدى المستشرقين المحدَثين (مثلاً Bagley في ترجمته للنصائح، وLambton في دراستها: State and Government, 1981). لكنّ Patricia Crone برهنت في مقالةٍ لها في JSAI, 10, 1981 أنّ القسم الثاني بالذات من النصائح لا يمكن أن يكون للغزالي للروح الإيرانية الزرادشتية التي تخترقه.

(١٢) نصحية الملوك (نشرة همائي الفارسية عام ١٣٥١) ص ٨١ ـ ٣٤٠، وترجمة Bagley ص ٤٥ ـ ١٧٣.

(١٣) نشرة همائي، ص ١٣١، ١٣٢، وترجمة Bagley ص ٧٦ ـ ٧٧، و Lambton الدراسة السالفة الذكر، ص ١٢٤.

(١٤) الملفت للانتباه أنّ الحجاج بن يوسف الثقفي والي العراق الأموي، يُذكر في القسم الثاني من نصيحة الملوك (ص ١٣٢) مَثَلاً على الحاكم الظالم الذي حقّق الاستقرار الداخلي والخارجي.

المستخدمة للمقارنة فيه، ونُسِبَ لأشخاص مختلفين، وصار إيراده عادةً لكلّ كُتّاب السياسة والسمر، ونصائح الملوك (= مرايا الأمراء). ففي كتاب ابن جماعة (ـ ٧٣٣ هـ/ ١٣٣٣ م) **تحرير الأحكام في تدبير أهل الإسلام** يرد المأثور منسوباً لبعض الحكماء[١٥]؛ وفيه أنّ السلطان الظالم أربعين عاماً خيرٌ من ساعةٍ واحدةٍ بدون سلطان: جَور سلطانٍ أربعين سنة خيرٌ من رعيةٍ مهملةٍ ساعةً واحدة. ويعلّل ابن جماعة ضرورة السلطان بالقول إنّ الله سبحانه وتعالى أنعم على البشر بالسلطان الذي يأخذ للضعيف من القويّ، وللمغصوب من الغاصب؛ وإلاّ لَمَرَجَ الناسُ وقتل بعضُهم بعضاً[١٦]. ثم يتابع تدليله على ضرورة السلطان وضرورة طاعته بعباراتٍ تشبه إلى حدٍّ بعيد ما ورد من قبل عند الطرطوشي (ـ ٥٢٠ هـ/ ١١٢٦ م) في **سراج الملوك**[١٧].

ويمكن فهمُ حرص ابن جماعة الظاهر على الاستقرار السياسي والاجتماعي. فقد شهد بأُمّ عينه معنى غياب اليد القوية والضابطة للسلطة عندما اختلّت الأمور بعد مقتل السلطان الأشرف خليل عام ٦٩٣ هـ/ ١٢٩٣ م. كان ابن جماعة وقتها قاضي قُضاة الشافعية بالقاهرة. وعندما اضطربت الأمور بالشام مطلع القرن الثامن الهجري نتيجةً لظهور الإيلخانيين المغول المظفّرين أمام أسوار دمشق؛ كان الرجل قاضياً لقُضاة الشافعية فيها وقد قُدّر له أن يشهد أخيراً العودة الثالثة للسلطان الناصر محمد بن قلاوون للسلطة والسلطنة عام ٧٠٩ هـ؛ وهي عودة جلبت للدولة والناس يداً ضابطةً قويةً بالداخل والخارج حتى العام ٧٤١ هـ.

وكما حاول ابن جماعة أن يقيم توازُناً بين السلطة القوية، والسلطة العاملة لصالح المسلمين؛ حاول الشيء نفسه مُعاصره، والمولود بالشام مثله ابن تيمية

(١٥) نشر Hans Kofler كتاب تحرير الأحكام لابن جماعة، وترجمه إلى الألمانية في مجلة Islamica، العدد السادس (١٩٣٤)، والعدد السابع/١ (١٩٣٥). فأنظر ٣٥٥/٦، ٣٨/٧، ودراسة لامبتون، ص ١٤٠.

(١٦) تحرير الأحكام، ص ٣٥٥، والترجمة، ص ٣٨.

(١٧) تحرير الأحكام، ص ٨٠.

(ـ ٧٢٨ هـ/ ١٣٢٨ م). كان ابن تيمية يرى أنّ السلطة المملوكية مفيدةٌ في مقاومة الزندقة والتشرذم الداخلي، كما هي ضروريةٌ لمناضلة العدو الشرس المتمثّل في المغول. لكنّ السلطة لم تستطع دائماً أن تجاريه في حماسه وعداواته الداخلية، وكثيراً ما أغضبها فوضعته في السجن. ومع ذلك، فقد قال في الفصل الثامن من كتابه: **السياسة الشرعية في إصلاح الراعي والرعية** إن ستين سنةً من إمامٍ جائر أصلح من ليلةٍ واحدةٍ بلا سلطان[18]. ويضيف ابن تيمية ما معناه أنّ التجربة التاريخية للأمة تُثبت صحة مثل هذا القول؛ فكما ذكر أحمد ابن حنبل (مؤسس المذهب الحنبلي الذي كان ابن تيمية ينتمي اليه) لا صِحّة للأمّة بدون صِحة السلطان.

ولا شكّ أنّ هذا المأثور ظلّ يتردد في الكتابات بعد القرن الثاني الهجري. وقد يكون من المفيد تتبع التغييرات والتعديلات التي أُدخلت عليه هنا وهناك، والسياقات التي استمرّ يَرِدُ فيها. لكنّ الملاحظة الطَريفة ذلك التطوير الذي يُدْخَلُ أحياناً على المأثور في جانب المقابلة أو المقايسة؛ مثل ذلك الأثر المنسوب للنبيّ عند الطرطوشي، والذي يقال فيه:

يومُ عدلٍ من السلطان أفضل عند الله من عبادة مائة عامٍ ـ أو خمسين عاماً ـ[19].

ويُتبع الطرطوشي هذا الأثر المروي عن أبي هريرة بقولٍ مُشابهٍ لقيس ابن سعد. وهو ما يرد أيضاً عند الغزالي[20] وابن تيمية[21،22].

***

«إنّ مائة عامٍ تحت حكم طاغية، أهون من مقاساة يومٍ واحدٍ في ظلّ حربٍ أهلية». تردُ هذه المقارنة في سياقٍ مختلفٍ تماماً، وفي مجالٍ حضاريٍّ وتاريخي مختلفٍ أيضاً. فالقائل هنا هو القانوني الفرنسي فرانسوا لوجاي -Fran

(١٨) السياسة الشرعية، نشرة بيروت ١٩٨٨، ص ١٣٩، وترجمة هنري لاووست للسياسة الشرعية (بيروت، ١٩٤٨)، ص ١٧٣، ولامبتون، ص ١٤٥.

(١٩) الطرطوشي، ص ٨٠، ٨١.

(٢٠) الإحياء ١/١٧٣.

(٢١و٢٢) السياسة الشرعية، ص ٢٣، وسراج الملوك، ص ٨١.

çois Le Jay في رسالته المسمّاة: في كرامة الملك، والأمراء السادة. . الخ التي أصدرها عام ١٥٨٩ م[٢٣]. ولوجاي كان من أتباع المدرسة التي كان يسمّيها خصومها احتقاراً لها، وتهويناً من شأنها بمدرسة السياسيين أو الدولتيين أو القانونيين. وكان أتباع المدرسة جميعاً تقريباً مفكرين كاثوليك محافظين، يتصارعون بغير هوادةٍ مع حَمَلة أيديولوجية الدولة الدينية، المناضلين ضد الهرطقة، والداعين لاستمرار الحملة على الهوغونوت (البروتستانت الفرنسيون) باسم الحرب المقدّسة على الزنادقة[٢٤]. أمّا السياسيون الكاثوليك فقد كانت وجهة نظرهم أنه لا ضرورة ولا فائدة لهذه الحرب الداخلية المهلكة بعد مذبحة برتولوميوس الشهيرة (في ١٥٧٢/٨/٢٤ م)، ذلك أنّ استمرار الفوضى الداخلية سيجلب الدمار لفرنسا. ثم إنّ سحق البروتستانتية في البلاد لن يفيد شيئاً غير المزيد من إضعاف الدولة، وإضعاف المَلَكية القائمة، وتشجيع الفوضى والفتنة. وعلى الرغم من الاتهام اللاصق بهم أنهم وثنيّون أشرار أو مُلْحِدون[٢٥]؛ فإنّ السياسيين هؤلاء استطاعوا بكتاباتهم وإصرارهم أن يستحدثوا سُلَّماً بديلاً للقيم في المجال السياسي. وساعدهم على ذلك الحرب الطائفية المهلكة التي اخترقت المجتمع إلى أدقّ مسامّه حين قاتل الأب ابنه والأخ أخاه. فكان لا بد من مخرجٍ جديدٍ تماماً من هذه الدائرة المفرغة من العنف والعبث والتعصُّب. فحسب رأي هؤلاء، لم يكن القتال يدور من أجل الدين بل من أجل المصالح الشخصية الضيقة التي تلبَّست لَبوس الصراع ضد البروتستانتية في فرنسا. والمعنيُّ بالبديل القيمي الاستبدال بمفهوم الإيمان الكاثوليكي الصافي القائل بالنضال ضدّ كلّ أشكال الانحراف والهرطقة؛ فكرة التسامح التي دعا إليها بحرارة ميشال دي لوسپتال (١٥٠٣ ـ ١٥٧٣ م)، والتي ينتج عنها المفهوم الفرعي المُحايد للسلام

(٢٣) اقتباس عن Roman Schnur: Die französischan Juristen in Konfessionellen Bürgerkrieg des 16 Jahrhunderts (Berlin 1982), P. 11 - 25.

(٢٤) اقتبسها Schnur عن Dorleans، المرجع السالف الذكر، ص ١٤.

(٢٥) شنور، ص ١٥، ٢٤.

الاجتماعي[٢٦] الذي يعني بالتحديد «غياب الحرب الأهلية»[٢٧]. إنّ هذا المفهوم يشكّل تطوراً علمانياً بدائيًّا، يستحدث قيمةً عليا غير دينية، بمعنى أنها خارج معسكر الكاثوليك والبروتستانت، وإن يكن هؤلاء قد دعوا إليها باعتبارها قيمةً مسيحيةً عليا. أمّا مرجعُ هذه القيمة التي لم تستطع الحصول على مشروعيةٍ دينيةٍ محدَّدة؛ فهو الملك أو الدولة ممثَّلةً به. فهذا المرجع وحده يستطيع تأمين حريات الأفراد وكفالتها، ومن ضمنها طبعاً حرية الاعتقاد.

وقد قُدِّر للسلطة المَلَكية أن تفيد من انتصار القانونيين هؤلاء. إذ على إثر منشور نانت للتسامح، تصاعدت السلطة المطلقة للملك، وبدأ عصر المَلَكية السائدة في فرنسا. وبذلك تحررت الدولة تدريجياً من سيطرة رجال الدين، ووضعت الكنائس تحت سيطرتها. وتابع توماس هوبز (١٥٨٨ - ١٦٧٩ م) نظرات السياسيين الفرنسيين وطوّرها. فلأنّ الناس بطبيعتهم أنانيون ومحبّون للتملُّك، وغير مدنيين (غير اجتماعيين)، فإنّ السلطة تُعتبر الضمان الوحيد الباقي المُنقذ من الفوضى السياسية، والحرب الاجتماعية الداخلية.

****

ولا نستطيع تجاهُل الفروق بين التجربتين التاريخيتين، ولا بين السياقين[٢٨]. لكنّ ما لا يمكن إنكاره ذلك التشابه الشديد بين مبادىء الدولتين السياسيين الفرنسيين، ومبادىء المرجئة في الإسلام. فكلا الفريقين أزعجتهما الحرب الأهلية إزعاجاً رهيباً. كلا الفريقين كانا مستعدين من أجل السلام الاجتماعي (غياب الحرب الأهلية) والسياسي أن يقبل سلطة قوية، وأن يتحمّل سلطاناً غشوماً.

لكنّ التشابه والمقايسة ينتهيان عند هذا الحدّ. فبالنسبة للفقيه المسلم ظلّت للدين اليدُ العليا. والفتن الاجتماعية والسياسية لم تقلّل من سطوة الشريعة بل

---

(٢٦) شنور، ص ١٩.

(٢٧) G. Dilcher, N. Horn: Die stufenweise Auflösung der Einheit von geistlich religiöser u. weltlich - politischer Ordnung, Bd. IV, München 1977, P. 48.

(٢٨) Ernst - Wolfgang Bockenforde: Sinnvolle Vergleiche? Al - Farabis Musterstaat u. Th. Hobbes' Leviathan; in ZDMG, Supp. III/1, 1977, P. 354 - 361.

على العكس؛ فالاستقرار الذي يريده الجميع يخلُقُ الظروف التي يمكن في ظلها تطبيق الشريعة، والحياة حياةً إسلاميةً كاملة. هكذا يرى الأصولي السني فضل الله بن روزبهان الخنجي (- ٩٢٧ هـ/ ١٥٢١ م)، الذي خرج من إيران إبّان سيطرة الصفويين عليها، أنّ الحياة الإسلامية تظلّ ممكنة حتى في ظلّ السلطان الملحد أو الزنديق إذا ظلّ ممكناً تطبيق أحكام الشريعة، وإقامة صلوات الجمعة والجماعة والعيدين، وقسمة الفيء، والأذان[٢٩]. فالفتنة تدمّر ذلك الارتباط الذي ما يزال قائماً لدى المسلم في حياته الخاصة والعامة. فالسلطة الضابطة ضروريةٌ لاستمرار الحياة الدينية، كما هي ضروريةٌ للحياتين الاجتماعية والسياسية.

والأمر بخلاف ذلك عند السياسيين الفرنسيين السابقي الذكر. فالخوف يتركز هنا على الآثار المدمّرة للنزاعات الدينية. ولذا، فإنّ الدعوة تتجه «لتحييد النزاعات الدينية»[٣٠] أو بعبارةٍ أُخرى: تنحية الدين عن مجال الحياة العامة. وإذا كان السياسيون الفرنسيون قد اتُّهموا من جانب خصومهم بالخروج على الدين لتضحيتهم بالمفهوم الصافي للإيمان من أجل السلام الاجتماعي والسياسي؛ فإنّ معاصريهم المسلمين كانوا يرون في الفتنة خروجاً على الدين؛ وبالتالي يرون في الدين نفسه المطبَّق من جانب السلطان الضمانة للاستقرار والسلام.

هكذا كانت دعوة السياسيين للسلام البداية في عملية العلمنة للحياتين الفكرية والسياسية وصولاً إلى النهضة وعصر الأنوار. أمّا لدى رُصفائهم المسلمين، فإنّ أحداً لم يشعر بضرورة إهمال جانب الدين، أو التقليل من تأثيره في الحياة السياسية من أجل السلام والاستقرار.

وبهذه المقارنة السريعة بين مصائر «مأثورٍ» في السياقين المسيحي والإسلامي؛ يُلقى بعض الضوء في مجالين حضاريين مختلفين، على دور الدين ومعناه، ومصائره في الحياتين الاجتماعية والسياسية للمجالين.

---

(٢٩) كتاب سلوك الملوك (نشرة محمد نظام الدين، حيدر اباد ١٣٨٦ هـ/ ١٩٦٦ م)، ص ٤٥٥، ٤٥٦.

(٣٠) شنور، المرجع السابق، ص ٢٣.

الأباضية في الفكر السياسي الإسلامي وأثرها في قيام الدول

ناصر المرشد البريك

مقدمة

هذا البحث الموجز يتناول ظاهرة من أهم الظواهر في التاريخ السياسي الإسلامي وهي ظاهرة الفرق الإسلامية، ويدرس من خلالها واحدة من أهم هذه الفرق ألا وهي فرقة الخوارج، في محاولة للكشف عن مبادئها وأصولها الفكرية والسياسية. كما يتطرق البحث، بإيجاز، إلى نشأتها والظروف المختلفة التي عايشتها وملامح تطورها ثم انقسامها. كما يحاول البحث دراسة أصول ونشأة المذهب الإباضي وتطوره التاريخي، من خلال قيامه كدولة تمثل الإمامة الإباضية وتحاول نشر هذا المذهب في مختلف البلاد الإسلامية.

وكانت منطقة شمال أفريقيا هي المكان الذي تحقق فيه قيام وتكوين مثل تلك الإمامة الإباضية، كما أنه في هذه المنطقة بالذات نشأت المدارس المختلفة التي انبثقت عن هذه الفرقة.

بالإضافة إلى ذلك، فإن هذه الدراسة تناقش انتشار فرقة الإباضية في عمان وقيامها كإمامة إباضية هناك متعرضةً للظروف التي واكبتها من حيث استمرارها وانقطاعها، ثم ظهورها مرة أخرى. كما يتناول الحديث جانباً كبيراً من تاريخ عمان السياسي القديم والحديث، سواء من ناحية دراسة حكم الإمامة، أو تكوّن السلطنة كنتيجة للظروف والبنى السياسية والاقتصادية والاجتماعية، ثم توحيدها

مرة أخرى واستمرارية الحكم العماني، المستند إلى المذهب الإباضي، والذي يشكل وإلى حد كبير الايديولوجيا السائدة في عمان المعاصرة. ومن الجدير بالذكر، أن التركيز في هذا البحث اقتصر، ما أمكن، على النواحي الداخلية في منطقة عمان، والإشارة العابرة إلى الظروف الخارجية والتدخلات الأجنبية في المنطقة وآثارها.

أما بالنسبة لهيكل البحث، فإنه وفق ما يلي: المبحث الأول يتناول موضوع الخوارج ومبادئهم وأسسهم العامة، أما المبحث الثاني فإنه يتطرق إلى فرقة الإباضية ذاتها بما فيه تاريخها وانتشارها، أما بالنسبة لعمان والتاريخ السياسي والاجتماعي للإباضية فيها، فقد تحدث عنها المبحث الثالث مستعرضاً نشأتها والحكم اليعاربي والبوسعيدي، والانقسامات التي أحدثتها الظروف المختلفة والأحداث الجارية آنذاك. أما الختام فسوف يكون استعراضاً موجزاً وسريعاً لأهم النقاط التي خرج بها البحث، وكذلك إيجازاً له في الجملة.

المبحث الأول

الخوارج

في سبيل فهم جيد للإباضية، لا بدّ من إعطاء فكرة ولو سريعة حول نشأة فرقة الخوارج التي تعتبر الأصل ـ والذي نشأت منه الإباضية كفرع ـ والتي أصبحت فيما بعد قوة ضاربة ومعارضة، وإن كانت مشتتة، ضد القوى الأخرى وخاصة المتمثلة في السلطة المركزية، سواء بالنسبة للدولة الأموية في دمشق أو الدولة العباسية في بغداد[1].

(١) تدل كلمة مشتتة على أن هذه الفرقة لم تكن تملك قوة منظمة ومؤثرة وموحدة تجاه القوى المركزية، وإنما كانت مبعثرة ومنقسمة على نفسها مما ساعد في عدم انتشارها، بل وفي ضعفها وانحصارها في مناطق قليلة من العالم الإسلامي. ومن الجدير بالذكر أن هذه الفرقة في أصلها قد نبعت من طائفة القراء (قارئي القرآن وحَفَظَته) ولقد عاشوا فرقة زاهدة متدينة. راجع د. علي سامي النشار، نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام، الجزء الثالث. (القاهرة: دار المعارف، الطبعة الثامنة، ١٩٨١ م)، ص ٨٣. ود. محمد عمارة. تيارات الفكر الإسلامي. (القاهرة: دار المستقبل العربي، ١٩٨٣ م)، ص ١١ ـ ١٤.

شهد واقع الجماعة الإسلامية في العقد الرابع من القرن الأول الهجري، وبالتحديد شهر صفر من سنة ٣٧ هـ (٦٥٧ م)، ظروفاً قاسية وصراعات دامية وانقسامات منهكة أثرت على الكيان الإسلامي، بدءًا بالفتنة الكبرى وما بعدها. لقد كانت هذه الفترة من تاريخ الأمة الإسلامية حصيلة عدة ظروف مثل الظروف السياسية - الخلاف على الإمامة والصراع على الخلافة وأمور الإمارة - هذا بالإضافة إلى طبيعة الحياة الاقتصادية التي سادت في ذلك الوقت - الاختلاف بين أهل مكة والمدينة وأهل الأمصار الأخرى - حالة المجاهدين والمستقرين وحقوقهم، وكيفية التعامل مع المسلمين الجدد. . . أيضاً اعتبار بعض المسلمين في المدينة سواد العراق على أنه بستان قريش، إلى جانب ذلك من عوامل لا يتّسع المجال لذكره[٢].

كما كانت مسألة التكوين الاجتماعي (التركيبة الاجتماعية) متمثلة في وجود الحالة الطبقية المتميزة بين الجماعات (السائدة والمسودة)، استمرارية العلاقات القبائلية (العصبية القبلية)، النظرة الفوقية والدونية لقريش وما عداها. . . !! ثم الانقسام العرقي بين العرب والموالي (غير العرب) - كان كل ذلك سبباً من أسباب الثورة الاجتماعية التي أدت إلى تفرق كلمتهم وتمزق وحدتهم وانقسامهم فرقاً[٣].

في هذه الظروف نشأت فيما سمّي فيما بعد فرقة الخوارج وتعود هذه التسمية إلى الرواية التاريخية المشهورة في أنهم خرجوا على عليٍّ (رضي الله عنه) في مسألة

---

(٢) لتحليل هذه الظروف انظر كتاب د. الحبيب الجنحاني. دراسات في التاريخ الاقتصادي والاجتماعي للمغرب الإسلامي (بيروت: دار الغرب الإسلامي، الطبعة الثانية ١٩٨٦ م) ص ٤٣ - ٥٦. د. رضوان السيد: الأمة والجماعة والسلطة. (بيروت: دار إقرأ. الطبعة الأولى ١٤٠٤ هـ - ١٩٨٤ م) ص ١٥٤ - ١٦١، وللمؤلف نفسه، مفاهيم الجماعات في الإسلام (بيروت: دار التنوير، للطباعة والنشر الطبعة الأولى ١٩٨٤ م) ص ٤٧ - ٥٩.

(٣) للحديث عن أول ثورة اجتماعية في الإسلام وأسبابها، راجع الأستاذ حسين مروة. النزاعات المادية في الفلسفة العربية الإسلامية، الجزء الأول (بيروت: دار الفارابي، الطبعة الخامسة، ١٩٨٥ م)، ص ٤٣٥ - ٤٤٣. د. طريف الخالدي، دراسات في تاريخ الفكر العربي الإسلامي. (بيروت: دار الطليعة، الطبعة الثانية، ١٩٧٩ م) ص ٢٥ - ٢٧.

التحكيم عندما ألزموه بقبـول ذلك التحكيم في البـداية، حينـما كان القتـال على أشده بين علي ومعاوية في موقعة صفّين، وحينـما لبّى مطالبهم ولجأ إلى التحكيم ووجـدوا، في اعتقادهم، أنهم سلكـوا مسلكـاً لم تحمـد عقباه طـالبـوه بـرفض التحكيم وعدم قبوله، بينما أصرّ عليّ على ما تعاقـد عليه ممـا أدى إلى خروجهم عليه وعلى معاوية ولذا سُمّوا بالخوارج.

والخوارج على حد تعبير المؤلف الشافعي محمد بن عبد الكريم الشهرستـاني هم «كل من خرج على الإمام الحق الذي اتفقت الجماعة عليه. . .، سـواء كان الخروج في أيام الصحابة على الأئمة الـراشدين، أو كـان بعدهم عـلى التابعـين بإحسان، والأئمة في كل زمان»[٤].

ويعـرف الخوارج بعـدة أسماء أخـرى، إضافـة إلى هـذا الإسم الأسـاسي، فعندما انتقلوا بعد تلك الواقعة إلى قريـة حروراء (بـالقرب من الكـوفة) سمّـوا بالحرورية كما سمّوا أيضاً بالمارقين نسبة إلى الحديث الشريف الذي يقول «. . . إنه سيكون له شيعة يتعمقـون في الدين (يبتغـون أقصاه) حتى يخـرجون منـه كما يخرج (يمرق) السهم من الرمية»[٥].

أمـا بالنسبـة لهم فقد سمّـوا أنفسهم بالشراة لأنهم بـاعوا أرواحهم في الـدنيا واشـتروا الآخرة استشهـاداً بقول الله سبحـانه وتعـالى ﴿فليقاتـل في سبيـل الله الـذين يشرون الحياة الـدنيا بـالآخرة ومن يقـاتل في سبيـل الله فيقتـل أو يغلب فسـوف نؤتيه أجـراً عظيـماً﴾[٦]. وقوله[٧]: ﴿ومن الناس من يشري نفسـه ابتغـاء مـرضـاة اللـه. . .﴾. وقـولـه تعـالى: ﴿إن الله اشـترى من المؤمنـين أنفسهم وأموالهم بأن لهم الجنة. . .﴾[٨].

---

(٤) الملل والنحـل، تحقيق محمد سيـد كيلاني، الجزء الأول. (بـيروت: دار المعـرفـة، ١٩٦١ م) ص ١١٤.

(٥) د. نـايف معـروف. الخـوارج في العصر الأمـوي: نشـأتهم، تـاريخهم، عقـائـدهم، أدبهم. (بيروت: دار الطليعة، الطبعة الثالثة، ١٤٠٦ هـ/ ١٩٨٦ م)، ص ١٤.

(٦) سورة النساء، الآية ٧٤.

(٧) سورة البقرة، الآية ٢٠٧.

(٨) سورة التوبة، الآية ١١١.

وكثيراً ما عُرفوا بالمحكمة حينما صاحوا صيحتهم المشهورة «لا حكم إلاّ لله». ولكن المشهور في تسميتهم هي فرقة الخوارج وهو يعني في نظرهم الخروج إلى الدين والجهاد في سبيل الله ابتغاء مرضاته بدليل قوله تعالى: ﴿ولو أرادوا الخروج لأعدّوا له عدة. . .﴾[٩] وذلك حينما رأوا أن خروجهم على أئمة الجور والفسق والضعف واجبة. كذلك شاع بينهم وصف أنفسهم «بالمؤمنين» أو «جماعة المؤمنين» أو «الجماعة المؤمنة»[١٠].

كون الخوارج فرقة رئيسية واحدة حتى عهد إمامهم نافع بن الأزرق (٦٥ هـ/ ٦٨٤ م) ثم انقسموا على أنفسهم نتيجة لاختلافات فقهية متباينة وظروف سياسية وعسكرية وظهرت أشهر أربع فرق يمكن اعتبارها، من قبل كثير من العلماء والفقهاء المسلمين، على أنها الأصول التي تفرعت منها سائر الفرق الخوارجية الأخرى. وهذه الأصول والتي تنسب لمؤسسيها هي كالآتي: الأزارقة نسبة إلى نافع بن الأزرق، النجدية (النجدات) وترجع إلى نجدة بن عامر، فالإباضية وتعود إلى عبد الله بن إباض، ثم الصفرية نسبة إلى عبد الله ابن صفار أو زياد بن الأصفر على حسب اختلاف الروايات[١١].

---

(٩) سورة التوبة، الآية ٤٦.

(١٠) والخوارج «يرضون بهذه الألقاب كلها إلاّ بالمارقة فإنهم ينكرون أن يكونوا مارقة من الدين كما يمرق السهم من الرمية». أبو الحسن علي بن إسماعيل الأشعري. مقالات الإسلاميين واختلاف المصلين. تحقيق محمد محي الدين عبد الحميد. الجزء الأول. (القاهرة: مكتبة النهضة المصرية، الطبعة الثانية، ١٣٨٩ هـ/ ١٩٦٩ م)، ص ٢٠٦ ـ ٢٠٧، و د. محمد عمارة. تيارات الفكر الإسلامي، ص ١٢ ـ ١٤، و د. نايف معروف، الخوارج في العصر الأموي، ص ١٨٧ ـ ١٩٤.

(١١) نايف معروف، الخوارج في العصر الأموي، مرجع سابق، ص ٢١٩ ـ ٢٢٠. ويضيف بعض الدارسين، إلى جانب ما ذكر، البيهسية، العجاردة، النجدات، المعاذرية، الثعالبية. أنظر د. فتحية النبراوي و د. محمد نصر مهنا: تطور الفكر السياسي في الإسلام: دراسة مقارنة، الجزء الأول، (القاهرة: دار المعارف، الطبعة الأولى، ١٩٨٢ م)، ص ١٦٥ ـ ١٧٠. أما بالنسبة لنشأة الفرق الإسلامية وتعدادها فيمكن الرجوع إليها في كتاب د. محمد عمارة: الإسلام وفلسفة الحكم. ص ١٣٣ ـ ١٤٢ ولمعرفة ظهور بعض التسميات مثل «القعدة» و«القائلون بالاستعراض» و«النجدات» في منتصف الستينيات من القرن الأول الهجري؛ أنظر عوض خليفات، نشأة الحركة الإباضية (الأردن ١٩٧٨) ص ٥٣ وما بعدها.

وحيث أن هـذا البحث يقتصر على بيـان فرقـة الإباضيـة ودراسة تـاريخهـا وفكرها كأحد الفرق الأساسية والهامة، فإن الحديث عن الفرق الأخرى لن يأتي إلّا ما كان في حدود ارتباطه وعلاقته بهذه الفرقة.

ولكن قبـل الدخـول في دراسة هـذه الفرقـة، فإنـه ينبغي الإلمام بـالمبادىء العامة والأسس التي تتفق عليها جميع فرق الخوارج، وهي كالتالي:

ـ نـظام الحكم: إن المبـدأ الأسـاسي في اعتقـاد الخـوارج «أن الحكم لله لا للرجـال» كان ذلـك هو الحـافز بـل الدافـع الـرئيسي في ابتعـادهم (خـروجهم) وانعزالهم عن جماعة المسلمين، وهم في ذلـك يقررون أن تقى المسلم وصـلاحه هو السبيل الوحيد لتولّيه السلطة العليا للدولة بمعنى الخلافة أو الإمامة. ونتيجـة لذلك، فإنه يجب أن تتـوافر في هـذا الفرد المسلم شروط الإمـامة بصرف النـظر عن نسبه وجنسه ولونه. وهكذا، فإن خروجهم ما كـان إلّا نتيجة لـردود الفعل إزاء تـولّي قـريش السلطة واحتكـارهـا إيـاهـا عن غـيرهـا من سـائـر القبـائـل الأخرى[١٢].

ـ الإمـامـة: وهي «المشكلة الغـالبـة عنـد «الـرافضـة» و«الخـوارج»، وهمـا الفرقتان اللتان خرجتا من واقعة واحدة وهي الخلاف على الإمام. شايعته الأولى وكفرته الثانية، طـرفا نقيض خـرجا من واقعـة واحدة. (ولعـل هذا معنى قـول

---

(١٢) ويـرى الأستاذ عبـد المتعال الصعيـدي «أن ثورة الخـوارج لم تكن خالصـة للدين وإنما حملهم عليها منافسة قريش في الحكم، لأنهم كـانوا يـرون أن الحكم حق المسلمين جميعاً، ونحن لا نخالفهم في هذا الرأي، ولكننا نرى أن ظرفه لم يكن مناسباً، لأن السابقين في الإسلام كـانوا من قريش، وكانوا أعرف من غيرهم برسالته الجديدة، فكان من الواجب أن يكون الحكم لهم عقب وفاة النبي (ص) لأن الإسلام كان لا يزال غضاً طرياً، فلا بد له من حاكم يمضي به في وجهته الصحيحة، ويجنبه النكسة الرجعية بعد وفاة النبي (ص). وقد عرف الأنصار من أهل المدينة لمهاجري قريش هذا الفضـل، فـسلموا لهم الأمـر بالحسنى بعـد أن ظنوا أنهم أولى بـه، لأن لهم من الفضـل ما يـداني فضل المهـاجرين ولكنهم سلموا لهم خـوفـاً من الفـرقـة عـلى الإسـلام...» المجـددون في الإسـلام من القـرن الأول إلى القـرن الـرابـع عشر ١٠٠ هـ ـ ١٣٧٠ هـ. (القاهرة: مكتبة الآداب، ب.ت) ص ٤٦.

الرسول ﷺ: «يَهلِك فيه اثنان: محبٌ غال ومبغض قال»)[١٣]. لكل منهما تصور مختلف. الأولى تخصصها في قريش والثانية تعممها خارج قريش. الأولى تجعلها بالنص والتعيين، بينما الثانية تجعلها بالاختيار والبيعة. الأولى تقول بالتقية والثانية تقول بالقيادة الظاهرة. الأولى تقول بالطاعة، والثانية تشرع للمراجعة عليه. الأولى تطالب بإسقاط الشرائع والثانية تعمل على تطبيق الشرائع..»[١٤].

ولذلك، فإن الإمامة، حسب بعض دارسي الفرق الإسلامية وفكرهم، في عرف الخوارج تعتبر من الفروع وليست من أصول الدين ـ خلافاً للشيعة، ولذلك قالوا إن مصدرها الرأي وليس الكتاب والسنّة[١٥].

ـ الثورة[١٦]: حسب الرأي الغالب للفقهاء القدامى والمحدثين، هناك أسباب ثلاثة استقر الفكر السياسي الإسلامي «الثوري» على اعتبارها مبررات لوجوب الثورة، وهذه الأسباب تنحصر في ضعف الخليفة (الإمام) أو الفسق أو الجور[١٧].

ومن دراسة متمحّصة للتاريخ الإسلامي يمكن القول بأن تاريخ الخوارج كان تاريخاً دموياً، يأخذ بالعنف ولا يقبل المهادنة أو المصالحة على ما كانوا يتحلّون به من تقوى وعبادة[١٨]. فعملية «التلازم بين النظرية والتطبيق» كان قوام مذهبهم «وربما كان لهذه النظرة وجهها الإيجابي مبدئياً. ولكنهم بالغوا بها كثيراً، حتى أوغلوا بسفك الدماء. وخرجوا بذلك عن خطة الغاية، واستعبدتهم الوسيلة، فلم يروا غيرها، احتجبت عنهم الرؤية الحقيقية، رؤية ما هو أبعد وأولى من

---

(١٣) الشهرستاني. الملل والنحل، الجزء الأول. ص ٢٧.
(١٤) د. حسن حنفي. من العقيدة إلى الثورة: الإيمان والعمل ـ الإمامة، المجلد الخامس، (القاهرة: مكتبة مدبولي، ١٩٨٨ م)، ص ١٧١.
(١٥) محمد عمارة. تيارات الفكر الإسلامي، ص ١٩.
(١٦) مصطلح الثورة مصطلح حديث عرف في التراث العربي الإسلامي تحت اسم الخروج.
(١٧) د. فتحية النبراوي، و د. محمد نصر مهنا. تطور الفكر السياسي الإسلامي، ص ٣٠٣ـ ٣٠٥.
(١٨) وخاصة بين فرقة الأزارقة من بين فرق الخوارج السابق ذكرهم.

الوسيلة، ثم إنهم قد حصروا الوسيلة نفسها في شكل واحد أوحد، هو العنف الدموي. . »[١٩].

وهكذا، فإن الثورة على إمام الجور واجبة عندهم إذا بلغ عدد المنكرين أربعين رجلاً ويسمون هذا الحد «حد الشراء» (أي الذين اشتروا نعيم الجنة بفساد الدنيا) ولا يحل عندهم «القعود» غير ثائرين إلّا إذا نقص العدد عن ثلاثة رجال. وإذا وصل إلى هذا الحد جاز لهم «القعود» وكتمان العقيدة ويسمى ذلك بـ «مسلك الكتمان». أيضاً هناك حد يسمى «حد الظهور» وذلك عند قيام دولتهم ونظامهم تحت قائد لهم يسمى «إمام الظهور» وأخيراً هناك حد يسمى «حد الدفاع» وهو الوقوف والتصدي للعدوان من قبل الأعداء تحت قيادة «إمام الدفاع»[٢٠].

وحسب المأثور الخارجي، فإن الإباضية انفصلت عن الأزارقة، كما ذكر في السابق، منذ عام ٦٥ للهجرة (٦٨٤ للميلاد) لأسباب عديدة وهم، أي الأزارقة، على عكس الاباضيين رفضوا حجب العقيدة مهما كانت الظروف، والموقف الوحيد المعقول في رأيهم هو الثورة المسلحة[٢١].

وهكذا، فبعد خروجهم، أي الخوارج بشكل عام، وضعوا لأنفسهم مبادىء وأسساً ومن خلالها اتخذوا منها «منهجاً سياسياً وفكرياً وعسكرياً شرعوا

(١٩) حسين مروة. النزعات المادية في الفلسفة العربية الإسلامية، ص ٥١١.

(٢٠) د. محمد عمارة. تيارات الفكر الإسلامي، ص ١١، ١٨. وقد تسمى في أماكن أخرى بفترات زمنية معينة كفترة الإنقطاع، وفترة الظهور، وفترة القعود، وهكذا. أو تسمى بأحوال أو سبل كحال الظهور أو حال الدفاع، حال الشراء، وحال الخفاء أو حال الكتمان. أنظر لويس غارديه، أهل الإسلام. ترجمة صلاح الدين برمدا. (دمشق: منشورات وزارة الثقافة والإرشاد القومي، ١٩٨١ م)، ص ٢٣٢ - ٢٣٣. وللمقارنة فإن لدى الشيعة (الاثنا عشرية) مرحلتان زمنيتان لتحديد نوعية الحكم واستمراريته، المرحلة الأولى وهي الفترة التي أطلقوا عليها «مرحلة العصمة» والتي تبدأ بعلي بن أبي طالب (رضى الله عنه) وتنتهي بمحمد المهدي القائم بالحجة وفي هذه المرحلة يكون نصب الإمام بالنص لا بالاختيار وتكون ولايته مطلقة على النفس والمال. والمرحلة الثانية هي مرحلة ما بعد المعصوم أو «مرحلة الغيبة» وفي هذه المرحلة يكون الإمام معيناً من الشارع (الله سبحانه) بوصفه مختاراً من الأمة بشخصه.

(٢١) لويس غارديه. أهل الإسلام. ص ٢٣٠.

ينفذونه تحت راية مذهبية إسلامية، في معارك دموية ضارية متصلة. ولقد انتهى أمرهم كجماعة بشرية أخذت خصومها بالعنف، دون أن ينتهي أمرهم كمبادىء تقوم على «ايديولوجية» تعكس جانباً من الواقع الاجتماعي لا في عصرهم وحسب، بل في عصور لاحقة كذلك»(٢٢).

ـ **رأيهم في الخلفاء**: يقف الخوارج مع خلافة أبي بكر الصديق وعمر ابن الخطاب ومع بداية خلافة عثمان بن عفان وخلافة علي بن أبي طالب قبل قبوله التحكيم. وهكذا، فإنهم يبرأون من السنوات الست الأخيرة من خلافة عثمان، والتي أحدث فيها، في نظرهم، أموراً لم تُرض المسلمين، وأما علي بن أبي طالب (رضي الله عنه) بعد التحكيم، فإنهم يكفرونه ويطالبونه بالتوبة (وذلك قبل الانضمام والرجوع إليه). وانتهى الخوارج إلى تكفير علي ومعاوية ومن حكم بعدهما إلّا من تاب ورجع إليهم واعتقد بفكرهم وعمل برأيهم.

ـ **العدل**: يتبنى الخوارج «مبدأ نفي الجور» عن الله سبحانه وتعالى بمعنى إثبات القدرة المؤثرة للإنسان، وبالتالي تقرير إرادته وحريته، وبناء على ذلك يتحدد ثوابه أو عقابه وهذا هو مفهوم العدل لديهم(٢٣).

ـ **التوحيد**: أجمع الخوارج على تنزيه ذات الله سبحانه وتعالى عن أي شبه بما في ذلك نفي مغايرة صفاته لذاته. فهم يرون «أن الله تعالى واحد ليس كمثله شيء، ولا تدركه الأبصار في دنيا ولا آخرة، ولا تكيفه العقول، ولا تضبطه الأوهام ولا تمثله القلوب، ولا تحدّه الأفكار، ولا تقطعه المقادير، ولا تقع عليه مساحة، وأنه غير جسم ولا له حدود ولا أقطار ولا يجوز عليه التنقل من مكان إلى مكان ولا من حال إلى حال»(٢٤).

---

(٢٢) حسين مروة. النزعات المادية في الفلسفة الإسلامية، ص ٤٤١.

(٢٣) وهذا «على عكس مؤدى قول «الجبرية» الذي يقتضي قولهم بالجبر الحاق «الجور» بالخالق ـ تعالى عن ذلك ـ لإثابته من لا يستحق وعقابه من لا حيلة له في الذنب ولا سبيل له للفكاك من المكتوب والمقدور». محمد عمارة. تيارات الفكر الإسلامي، ص ٢٩. لمراجعة مفهوم العدل من ناحية فلسفية ـ دينية، أنظر كتاب د. حسن حنفي، من العقيدة إلى الثورة: العدل، المجلد الثالث. (القاهرة: مكتبة مدبولي، ١٩٨٨).

(٢٤) والخوارج في ذلك يتفقون مع المعتزلة والمرجئة والزيدية من الشيعة بشأن التوحيد. راجع =

ومثال على ذلك مثل قوله تعالى ﴿الرحمن على العرش استوى﴾ لا يعني أن له تعالى عرشاً يستوي عليه بل يـولون إلى أنها إشـارة إلى قدرتـه سبحانـه وتعالى.
والخوارج يقولون جميعاً بخلق القـرآن غير أن الإبـاضية منهم تخـالف المعتزلـة في مسألة التـوحيد في الإرادة فقط «لأنهم يـزعمون أن الله سبحـانه لم يـزل مريـداً لمعلوماته التي تكون أن تكون، ولمعلوماته التي لا تكون ألا تكون»(٢٥).

- **الوعد والـوعيد**: تحـديث الخوارج عن صـدق وعد الله سبحـانه وتعـالى للمطيع وصدق وعيده للعاصي، بالإضافة إلى أن مـرتكب الكبائـر من المسلمين يعذب في اعتقادهم، عذاب الكافرين.

- **الأمـر بالمعـروف والنهي عن المنكر**: جعـل الخوارج لهـذا الأصل عـلاقة مباشرة لتغيير الجور والفسق والظلم عن طريق استخدام القوة «السيف» كوسيلة لإزالة أسباب المنكر. «إلاّ أن الإباضية لا ترى اعتراض الناس بـالسيف ولكنهم يـرون إزالة أئمـة الجور، ومنعهم من أن يكـونوا أئمـة بـأي شيء قـدروا عليـه بالسيف أو بغير السيف»(٢٦).

مرتكبو الكبائر: يعتقـد الخوارج أن الـذين يموتـون وهم مرتكبـين لذنـوب كبائر ودون أن يتـوبوا منهـا أنهم كفار وأنهم مخلّدون في النـار. وظهر تسـاؤل في بداية نشوء الدولة الأموية - مما أدى إلى ظهور حركة فكرية واسعة - مؤداه: هـل الحكام الذين ارتكبوا الكبائر هم مؤمنون؟ أم كـافرون؟ أم منـافقون؟ أم هم في منزلة بين منزلتين (الكفر والإيمان)؟ فقرر الخـوارج بقولهم أنهم كفـار. ولكن ما هو نوع هـذا الكفر؟ الغـلاة منهم جعلوه كفر شرك، أمـا المعتدلـون فقالـوا إنه فقط كفر نعمة.

ولذلك، فإن نظرية الخوارج في مفهوم الإيمان لا تقتصر فقط عـلى الاعتقاد

= د. نايف معروف. الخوارج في العصر الأموي، ص ٢٠٠.

(٢٥) علي بن اسماعيل الأشعري. مقالات الإسلاميـين، الجزء الأول، ص ٢٠٣. ولتـوضيح مبـدأ التوحيد من الجوانب الفلسفية والدينية يمكن الإطلاع على كتاب د. حسن حنفي. من العقيدة إلى الثورة: التوحيد، المجلد الثاني. (القاهرة: مكتبة مدبولي، ١٩٨٨ م).

(٢٦) علي بن إسماعيل الأشعري، مقالات الإسلامين، الجزء الأول، ص ٢٠٤.

الداخلي والإقرار به نطقاً باللسان، وإنما أضافوا إليه عنصراً آخر وهو العمل الخارجي بمعنى تطابق الاعتقاد والعمل(٢٧).

«ومضمون هذا المفهوم أدى بهم إلى تكفير علي وعثمان وطلحة والزبير وعائشة ومعاوية وسائر الحكام الأمويين والعباسيين، لأنهم جميعاً، في نظرهم يعملون بغير الحق، فليسوا إذن بمؤمنين، وقد ألزموا أنفسهم، بناء على نظريتهم هذه، بقتال كل خارج على الحق، الذي هو «حقّ الله، لا حقّ الرجال» ولذا حفل تاريخهم بالعنف الدموي الذي قوبل بالعنف، سواء من جانب الشيعة أم من جانب الأمويين، وكانت الضربة الكبرى لهم قيام الحجاج بن يوسف الثقفي على حكم العراق من قبل الخليفة الأموي عبد الملك بن مروان»(٢٨).

المبحث الثاني

الإباضية

يرجع بعض المفكرين تسمية فرقة الإباضية إلى قرية من قرى اليمامة اسمها أباض ولكن أرجح المعلومات والمصادر، تفيد أن هذه التسمية ترجع إلى اسم أحد مؤسسيها بل داعيتها عبد الله بن إباض التميمي، وهو تابعي عاصر معاوية وتوفي في أواخر أيام عبد الملك بن مروان.

---

(٢٧) ولقد أخذ الجدل في مسألة تكفير مرتكب الكبائر أو عدم تكفيره جانباً من اهتمام الحركة الفكرية العربية الإسلامية بين القرنين السابع والثامن للميلاد. ومن هذا ظهرت مفاهيم ونظريات ظلت تمتد وتتبلور ضمن البحوث الفكرية، حتى كان عهد الفلسفة العربية. وقد دخلت هذه المسألة بالذات في صلب النظريات التي تألف منها علم الكلام بعد أن صار علماً...». حسين مروة. النزعات المادية في الفلسفة العربية الإسلامية، الجزء الأول، ص ٥١٦. وراجع أيضاً كتاب د. علي سامي النشار، نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام، الجزء الأول، ص ٢٢٩.

(٢٨) يعتقد الأستاذ حسين مروة أن هذا الجدل الكبير الواسع حول «نظرية الإيمان» «يكمن وراءه عامل سياسي حزبي، ولم يكن جدلاً فكرياً مستقلاً عن الواقع السياسي في تلك الفترة التاريخية التي استمرت من يوم مقتل عثمان إلى عهد نشوء المعتزلة فنشوء علم الكلام ثم الفلسفة العربية الإسلامية». النزعات المادية في الفلسفة العربية الإسلامية، ص ٥٢٥ ـ ٥٢٦.

ـ مصادر فقه الإباضية: يمكن حصر مصادر الإباضية في الكتاب والسنّة والإجماع والقياس، أما في الحديث فإنهم يعتمدون على الجامع الصحيح للإمام الربيع بن حبيب المتوفى سنة ١٧٠ هـ(٢٩).

وقد انقسمت فرقة الإباضية نفسها فيما بعد إلى عدة مذاهب كالحفصية واليزيدية والحارثية والواقفية والضحاكية، كما سيأتي تفصيل ذلك في سياق البحث(٣٠).

والإباضيون «هم أقل جماعات الخوارج غلوّاً وأكثرهم اعتدالاً وأقربها إلى فكر أهل السنّة.. فعندهم أن كفر مرتكب الذنوب الكبائر هو «كفر نعمة»، أي جحود نعمة وليس «كفر شرك» بالله... والإيمان عندهم هو جميع ما افترضه الله على خلقه.. ولم يقولوا ـ مثل الأزارقة ـ أن أطفال الكفار كفار مخلّدون في النار»(٣١).

بالإضافة إلى ذلك، فإن الإمام محمد أبو زهرة يذكر أن الإباضيين يعتبرون «دماء مخالفيهم حرام، ودارهم دار توحيد وإسلام إلا معسكر السلطان.. (و) لا يحل من غنائم المسلمين الذين يحاربون إلاّ الخيل والسلاح وكل ما فيه من قوة في الحروب... (كما) تجوز شهادة المخالفين ومناكحتهم والتوارث بينهم وبين الخوارج ثابت»(٣٢).

---

(٢٩) لمعرفة مفصلة عن مسند الربيع بن حبيب وفقه الاباضية، أنظر: د. أحمد محمد أحمد جلي: دراسة عن الفرق في تاريخ المسلمين «الخوارج والشيعة». (الرياض: مركز الملك فيصل للبحوث والدراسات الإسلامية، الطبعة الثانية، ١٤٠٨ هـ/ ١٩٨٨ م)، ص ٧٨ ـ ٨١ وص ٩٩ ـ ١٠٨.

(٣٠) لتعدد هذه المذاهب وبعضهم أسماها فرق، راجع د. نايف معروف، الخوارج في العصر الأموي، ص ٢٤١.

(٣١) د. محمد عمارة. تيارات الفكر الإسلامي، ص ٢٨.

(٣٢) تاريخ المذاهب الإسلامية، الجزء الأول. (القاهرة: دار الفكر العربي، ١٩٨٧ م)، ص ٧٨. لدراسة تحليلية عن الارتباط المذهبي بين الإباضية والخوارج راجع د. أحمد جلي: دراسة عن الفرق في تاريخ المسلمين، ص ٨١ ـ ٩٠، وللإطلاع على معلومات مغايرة عن الإباضية وتمييزهم عن الخوارج راجع: سالم بن حمود السيابي. أصدق المناهج في تمييز الإباضية عن الخوارج، تحقيق وشرح د. سيده إسماعيل كاشف. (مسقط: وزارة التراث القومي والثقافة، ١٩٧٩ م)، ص ٢٠ ـ ٤٨.

- تاريخ الإباضية: إن دراسة تاريخ الإباضية تقودنا إلى القول بأن هذه الفرقة كانت على صلة مع الفرق الأخرى من الخوارج القعدة والذين استقروا في منتصف القرن الأول في البصرة وجعلوها مقراً لهم. وكانوا هناك يدرسون على العالم الفقيه أبو بلال مرداس بن عبيد التميمي الذي أصر على عدم الخروج طوال الأعوام ما بين سنتي ٤٩ و ٦٠ هـ، ولكن الظروف السياسية لم تكن تساعده على مثل ذلك مما أدى بالتالي إلى قيامه بالثورة على عبيد الله بن زياد والي البصره ٦١ هـ/ ٦٨٠ م وانتهت الثورة بمقتله[٣٣].

بعد موت أبو بلال تسلم عبد الله بن إباض قيادة المعتدلين وخاصة أنه في السنة ٦٥ هـ انشق عن فرقة الأزارقة، وعندما خرج هؤلاء (الأزارقة) ضد الأمويين تركوا البصره بينما بقي ابن إباض ورفاقه فيها[٣٤]. وتسمى هذه الفترة من تاريخ الإباضية بمرحلة الكتمان. وبعض المصادر تعطي ابن إباض لقب إمام المسلمين.

أثناء هذه الفترة كانت هناك علاقات جيدة بين ابن إباض والخليفة عبد الملك بن مروان (٦٥ - ٨٦ هـ/ ٦٨٥ - ٧٠٥ م) تثبتها المراسلات المشهورة بينهما، أما عن تاريخ وفاة ابن إباض فهو غير معروف، كما ذكر أعلاه.

تسلم قيادة الإباضية فيها بعد العالم الفقيه أبو الشعثاء جابر بن زيد الأزدي (٢١ - ٩٣ هـ) والذي قدم من نزوى في عمان ومات فيها في حوالي العام ٩٣ هـ/ ٧١٣ م، وبعض الروايات تذكر أنه توفي سنة ١٠٠ هـ. ويعتبر جابر ابن زيد المؤسس الحقيقي للمذهب والإمام الروحي للإباضية وعنه تروى كثير من الأحاديث، وهو المسؤول الأول عن تنظيم هذا المذهب ولذلك سمي بعمدة الإباضية أو أصل المذهب. وتذكر بعض المصادر أنه إذا كان جابر هو فقيه

(٣٣) رضوان السيد، مفاهيم الجماعات في الإسلام، ص ٥٥، ومحمد عمارة: تيارات الفكر الإسلامي، ص ٢٤.

(٣٤) من الجدير بالذكر أنه منذ مقتل أبي بلال بدأ مفهوما «الجماعة» و«الهجرة» يلعبان دوراً كبيراً في الإيديولوجية الخارجية بل كانا من الأسباب الرئيسية التي أدت إلى بقاءها واستمرارها في عمان والمغرب.

الإباضية ومفتيهم، فإن ابن إباض كان مسؤولاً عن الدعوة والدعاة في شتى الأقطار[٣٥].

وقد نجح جابر في تكوين علاقات طيبة مع والي الخليفة في العراق آنذاك الحجاج بن يوسف الثقفي (حكم ما بين ٧٥ ـ ٩٥ هـ/ ٦٩٤ ـ ٧١٤ م)، حينما كان هذا الأخير منشغلاً بقتال الغلاة من الخوارج بقيادة المهلب بن أبي صفرة القائد المشهور في قتاله لكثير من فرق الخوارج وغيرهم. ولكن العلاقات ساءت فيما بعد نتيجة لاحتكاك هؤلاء مع الوالي الذي اضطر إلى نفيهم أو طردهم إلى عمان بما فيهم جابر نفسه. وكان تلميذه وخليفته من بعده أبو عبيدة مسلم ابن أبي كريمة التميمي مسجوناً، ولكنه خرج بعد موت الحجاج سنة ٩٥هـ/ ٧١٤م[٣٦] وتسلم قيادة الإباضية.

كان أبو عبيدة هذا عالماً وفقيهاً وحافظاً لكثير من الأحاديث، وكان معظم الإباضية المنتشرين في أنحاء العالم الإسلامي يأتون لسماع نصحه وطلب مشورته. وبعد وفاة الخليفة عمر بن عبد العزيز (٦٢ ـ ١٠١ هـ) كانت الظروف المحيطة بهم قد مهدت للتكتل ضدهم، ولكن ذلك لم يقف أمام أبي عبيدة في سبيل نشر الدعوة التي بدأها بعدم تركه لمقره في البصرة، ثم استخدامه أسلوب الدعاية لمذهبه عن طريق إرسال حملات ثورية دعائية (حملة العلم) في مناطق مختلفة تحقيقاً لإقامة إمامة إباضية عالمية على حساب تساقط وانحطاط الدولة الأموية.

وهكذا، كوّن أبو عبيدة في البصرة مركزاً لدراسة الإباضية وفكرها يجتمع فيه طلاب العلم والدعوة من جميع أرجاء البلاد الإسلامية، وعندما يتزود هؤلاء الطلاب (حملة العلم) بهذه المعرفة والأفكار يقومون بدورهم بنشرها، وهذا بالتالي يؤدي إلى كسب مؤيدين لهذه الحركة. وعندما تتكون مجموعة كافية لديها

---

(٣٥) أحمد محمد جلي، دراسة عن الفرق في تاريخ المسلمين «الخوارج والشيعة»، ص ٧٧.

(٣٦) هذه السنة نؤد ما ذكر عن أن وفاة جابر كانت في سنة ٩٣ هـ، وليس سنة ١٠٠ هـ، كما ذكرت بعض المراجع حول تاريخ الإباضية وأئمتهم، ولمعرفة السبب المباشر في طردهم انظر بداية المبحث الثالث «الإباضية في عمان» من هذا البحث.

العدد والعدة عند ذلك يتوجب عليهم الظهور إلى الساحة وإعلانها وتسمى هذه المرحلة بحالة الظهور، كما ذكر في السابق. ولكن حلم أبي عبيدة لم يتحقق، وبعد وفاته أثناء خلافة المنصور (١٣٦ ـ ١٥٨ هـ/ ٧٥٤ ـ ٧٧٥ م) بدأ نجم هذه الفرقة بالأفول شيئاً فشيئاً في البصرة.

الإباضية خارج البصرة[٣٧]:

ـ استمرت هذه الفرقة في التواجد لمدة غير قصيرة في الكوفة والموصل. وانتشرت في جنوب الجزيرة العربية حينما حدثت ثورة إباضية عام ١٢٨ ـ ١٢٩ هـ انتهت بمبايعة أحمد بن سليمان إماماً لهم باليمن والتي أحاطت بحضرموت وصنعاء وامتدت إلى مكة والمدينة ولكن لمدة وجيزة جداً حيث تمّت هزيمتهم عام ١٣٠ هـ قرب وادي القرى.

ـ لعب الإباضيون دوراً هاماً في تاريخ شمال أفريقيا بدءاً من القرن الثاني للهجرة، الثامن للميلاد حيث كانت الظروف السياسية والاجتماعية والاقتصادية مواتية لقيامهم ضد السلطة المركزية سواء في دمشق أو في بغداد في ما بعد[٣٨]. وقد تمكن سلامة بن سعد وهو شيخ من البصرة وأحد الدعاة المجتهدين من تكوين مؤيدين لهذا المذهب في القيروان وما حولها، وخاصة بين قبائل البربر مثل هوارة وزناتة ونفوسة. ثم توالت الأحداث حينما قام إسماعيل بن زياد النفوسي ـ والذي سمّي بإمام الدفاع ـ بالسيطرة على قابس سنة ١٣٢ هـ في نهاية الحكم الأموي وبداية الخلافة العباسية في المشرق، ولكنه قتل على يد عبد الرحمن بن حبيب والي القيروان آنذاك، وبموته سقطت الدولة الإباضية في شمال أفريقيا[٣٩].

---

(٣٧) بالنسبة لتاريخ الإباضية في عمان، فسيدرس بالتفصيل في مبحث لاحق.

(٣٨) ابن الأثير، الكامل في التاريخ. الجزء الرابع (بيروت: دار الكتاب العربي، الطبعة الرابعة ١٤٠٣ هـ ـ ١٩٨٣ م)، ص ٢٢٢ ـ ٢٢٤، ابن خلدون، تاريخ ابن خلدون (بيروت: مؤسسة جمال للطباعة والنشر ١٣٩٩هـ ـ ١٩٧٩م)، الجزء السادس ص ١١٠ ـ ١١١، الحبيب الجنحاني، دراسات في التاريخ الاقتصادي والاجتماعي للمغرب الإسلامي، ص ٣٧ ـ ٥٦.

(٣٩) من الجدير بالذكر أن بداية تواجد الخوارج في شمال افريقيا حدث نتيجة لهروب كثير منهم من اضطهاد الأمويين في المشرق. لدراسة تاريخ الخوارج في المغرب الإسلامي، انظر محمود =

وبينما لم يتمكن هؤلاء من تكوين دولة، فإنهم بقوا أوفياء لمذهبهم. وكانت تجري هناك اتصالات مستمرة بين بربر شمال أفريقيا والدارسين في البصرة، ويرجع الفضل في ذلك إلى المركز الذي أنشأه الفقيه أبو عبيدة[٤٠]. واستطاع الدعاة الأوائل من إقناع مجموعة من المهتمين والمعتنقين لهذا المذهب بالذهاب إلى مشيخة البصرة، وبالفعل تمّ ذلك في سنة ١٣٥ هـ. وقد تكونت هذه البعثة من أربعة أشخاص هم: أبو درار (ضرار) إسماعيل بن درار الغدامسي من غدامس جنوب طرابلس، وعبد الرحمن بن رستم من القيروان، وأبو داود القبلي النفزاوي من نفزاوه جنوب تونس، وعاصم السدراتي من سدراته غربي أوراس، وانضم إليهم حين وصولهم البصرة أبو الخطاب عبد الأعلى بن السمح المعافري والذي سيكون إمامهم فيما بعد حين قيام الإمامة[٤١]. ومكث «حملة

= إسماعيل عبد الرزاق، الخوارج في بلاد المغرب حتى منتصف القرن الرابع الهجري، (الدار البيضاء: دار الثقافة ١٩٧٦ م)، أبو ربيع سليمان الباروني، مختصر تاريخ الإباضية (تونس: المطبعة السلفية، ب.ت)، ص ٢٧، أحمد بن علي القلقشندي، صبح الأعشى في صناعة الانشا، الجزء الخامس، (بيروت: دار الكتب العلمية، الطبعة الأولى ١٤٠٧ هـ/ ١٩٨٧ م)، ص ١١٤ - ١١٥.

(٤٠) يفسر د. طريف الخالدي ظاهرة انتشار الخوارج في شمال افريقيا بقوله: «إن بعض المناطق في الشرق والغرب كانت دوماً عرضة لأفكار دينية وسياسية تعارض أفكار وعقائد الطبقات السائدة في المجتمع..» (ومثالاً على ذلك) «نشوء الهرطقة التي سميت Donatism عند بعض قبائل البربر وفي مقاطعة Numidia الرومانية بالذات في القرن الرابع الميلادي. وهذه الهرطقة كما هو معلوم كانت تدعو إلى شن حرب عقائدية على سكان المدن الافريقية البيزنطية بسبب ما وصفته بتخاذلهم الديني أيام الإضطهاد. وهذا التعصب والاستئثار في الرأي عند «الدوناتية» نراه في القرن السابع والثامن من نفس تلك القبائل البربرية بعد دخول الإسلام إلى أفريقيا إذ أن تلك القبائل اعتنقت مذهب الخوارج وحاربت سكان المدن الافريقية الإسلامية باستخدام الشعارات نفسها أو التفسير الضيق ذاته الذي استخدمه جدودهم الدوناتية من قبل. وكان أول من لفت الانتباه إلى هذه الظاهرة هو المستشرق الفرنسي غوتييه». دراسات في تاريخ الفكر العربي الإسلامي. ص ٢٦ - ٢٧، ولرأي معارض لأول من سبق في تفسير هذه الظاهرة مع التحليل لحركة الدوناتية في بلاد المغرب راجع محمود إسماعيل عبد الرزاق، الخوارج في بلاد المغرب، ص ٥٦ - ٥٧.

(٤١) أبو ربيع الباروني، مختصر تاريخ الإباضية، ص ٣٠؛ عوض خليفات «الإباضية في المغرب العربي» في دراسات إسلامية، تحرير فهمي جدعان (اربد: الأردن، منشورات جامعة اليرموك، الطبعة الأولى، ١٤٠٣ - ١٩٨٣ م) ص ٨٩ - ٩١.

العلم» هؤلاء خمس سنوات في البصرة رجعوا بعدها إلى شمال افريقيا ونجحوا في نشر دعوتهم وانضمام كثير من القبائل البربرية إلى جانبهم وانتخب الإباضيون سنة ١٤٠ هـ/ ٧٥٧ م إمامهم أبو الخطاب[٤٢]، وتوالت القبائل البربرية (هوارة ونفوسة وزناتة) في اعتناق هذا المذهب ودعم جانب هذا الإمام الذي تمكن من السيطرة على مساحة واسعة، وجعل من طرابلس مقراً لإمامته. واستطاع الإباضيون في صفر من عام ١٤١ هـ/ يونيو ـ يوليو ٧٥٨ م السيطرة على مدينة القيروان، وهكذا انتشر حكم الإباضية في منطقة كبيرة من شمال افريقيا امتدت حدودها شرقاً إلى برقة وغرباً إلى القيروان وجنوباً إلى فزان[٤٣]. ولكن يبدو أن الظروف كانت في غير صالح الإمام حيث أن امامته لم تستمر وذلك بسبب هجوم الجيش العباسي سنة ١٤٤ هـ/ ٧٦١ م تحت قيادة محمد بن الأشعث الخزاعي ـ الوالي على مصر ـ وانتصاره على الإباضية في معركة تاورغا في الشرق من طرابلس، وسقوط أبي الخطاب وعدة آلاف من مناصريه في المعركة[٤٤].

وأدت هذه الهزيمة إلى انسحاب كثير من الجماعات الإباضية إلى الداخل في الصحراء أو ذهابهم إلى المغرب الأوسط، وهناك تكونت مراكز جديدة للمقاومة ضد الخلافة العباسية، بمعنى أن هذه المحن لم تثنِ هؤلاء الإباضيين عن الاستمرار في معارضتهم للحكم العباسي، وتمثل ذلك في قيام عبد الرحمن ابن رستم الوالي الإباضي السابق على القيروان من قِبل أبي الخطاب وأحد حملة العلم، والذي تمكن من الهرب من الجيش العربي بعد سماعه بسقوط القيروان في أيدي العباسيين وارتحل في رحلة شاقة إلى المغرب الأوسط، من تأسيس مدينة تاهرت[٤٥]. كما تمثلت هذه المعارضة في قيامهم بثورة ضد السلطة العباسية

---

(٤٢) لمعرفة كيفية الانتخاب وطريقته عند الخوارج راجع د. عبد العزيز الدوري «الديمقراطية في فلسفة الحكم العربي» في الديمقراطية وحقوق الإنسان في الوطن العربي، لمجموعة من الباحثين (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، الطبعة الأولى، ١٩٨٣ م) ص ٢٠٦ ـ ٢٠٧.

(٤٣) الباروني: مختصر تاريخ الإباضية: ص ٢٧ ـ ٢٨.

(٤٤) المرجع السابق ص ٢٧ ـ ٢٨؛ القلقشندي، صبح الأعشى، الجزء الخامس، ص ١١٥؛ ابن خلدون، تاريخ ابن خلدون، الجزء السادس، ص ١١٢.

(٤٥) وهي مدينة مسورة ولها أربعة أبواب: باب الصفا، وباب المنازل، وباب المطاحن، وباب =

تزعمها أبو حاتم يعقوب بن حبيب في عام ١٥١ هـ/ ٧٦٨ م انتهت بمبايعته إماماً لهم عام ١٥٤ هـ، ولكنه قتل بعد مطاردة العباسيين له بقيادة يزيد بن حاتم المهلبي عام ١٥٥ هـ / ٧٧٢ م[٤٦].

ومن جراء ذلك قامت الجماعة المتواجدة في منطقة تاهرت بمبايعة حاكمها عبد الرحمن بن رستم إماماً لهم في سنة ١٦٠ هـ أو ١٦٢ هـ، وتوافد كثير من الإباضية إلى منطقة المغرب الأوسط بعد انهيار الإمامة في شرق طرابلس، وأصبحت تاهرت المقر أو المركز الرئيسي لنشاطات فرقة الإباضية في شمال أفريقيا[٤٧]. وهكذا، تم ضم جميع صفوف إباضية شمال افريقيا تحت قيادة هذا الإمام. وبلغت الدولة الرستمية أوجها واتساعها في عهد خليفتيه عبد الوهاب ابن عبد الرحمن وأفلح بن عبد الوهاب[٤٨]. وقد نجح الإمام الثاني عبد الوهاب في توحيد القبائل البربرية تحت قيادته في نهاية القرن الثاني الهجري/ الثامن الميلادي. ومع ذلك، فقد قامت حركة مناهضة للإمام تزعمها نصير بن صالح الإباضي من قبيلة نفزاوه سنة ١٧١ هـ/ ٧٨٧ م قتل فيها كثير من الفريقين، وتسببت في قيام إمام تاهرت بعقد اتفاقية سلام (موادعة) مع روح بن حاتم والي القيروان من قبل الخلافة العباسية أدت إلى استقرار الوضع لمدة تقارب من الخمسين عاماً[٤٩]. وكانت الدولة الرستمية تحيط بدولة الأغالبة من جميع الجهات

= الأندلس. وتذكر المصادر التاريخية أن قيام دولة الرستميين هو الذي مكن دولة عبد الرحمن الداخل من الرسوخ في الأندلس ولهذا كانت تربط الدولة الرستمية بدولة بني أمية علاقات ودية (تحكمت فيها مسائل الضرورة السياسية) بل إن عمران بن مروان الأندلسي ومسعود الأندلسي كانا من بين المرشحين الذين عينهم عبد الرحمن بن رستم في مجلس الشورى لاختيار الإمام من بعده. راجع السيد عبد العزيز سالم، المغرب الكبير (٢) العصر الإسلامي (بيروت: دار النهضة العربية، ١٩٨١م) ص ٥٣٨ - ٥٤٤، ٥٦٩ - ٥٧١.

(٤٦) ابن خلدون، تاريخ ابن خلدون، الجزء السادس، ص ١١٢ - ١١٣.

(٤٧) H.A.R. Gibb and J. H. Kramers. Shorter Encyclopaedia of Islam. Leiden: E.J. Brill, 1974. P. 143 - 144.

(٤٨) راجع ملحق الإباضية في شمال افريقيا في آخر هذا البحث.

(٤٩) روح بن حاتم هو والي الرشيد على افريقيا وهو أخ ليزيد بن حاتم المهلبي السالف الذكر. تولاها سنة ١٧١ هـ ومات سنة ١٧٤ هـ، القلقشندي، صبح الأعشى، ص ١١٦؛ ابن خلدون، تاريخ ابن خلدون، الجزء السادس، ص ١١٣.

تقريباً مما جعل هؤلاء يلتمسون الصلح معهم. ولكن بدأت عوامل الانقسام والضعف تدب في الدولة الرستمية نتيجة النزاعات الداخلية، بما في ذلك المنازعات الأسرية والصراعات العقائدية والمشاكل السياسية والتنافس القبلي، وتسبب كل ذلك في نكث الأغالبة للصلح سنة ٢٢٤ هـ/ ٨٣٩ م وهزيمة الإباضية عسكرياً في جنوب تونس بين قفصه وقسطيليه، وهكذا تم وضع حد للهيمنة الرستمية في الجنوب التونسي وانقسمت دولتهم إلى شطرين منفصلين[٥٠]. وبذلك أصبحت هذه الدولة فريسة لأطماع الدول المجاورة لها، فبينما اقتطع الأدارسة القسم الشمالي الغربي منها تابع الأغالبة هجومهم في الشرق وتكلل ذلك في انتصارهم على الإباضية سنة ٢٨٣ هـ/ ٨٩٦ م في المعركة الشهيرة مانو والتي تقع بين طرابلس وقابس. واستمرت دولة تاهرت في الوجود إلى أن سقطت في النهاية على يد أبي عبد الله الشيعي عام ٢٩٦ هـ/ ٩٠٩ م. ولجأ آخر الأئمة الرستميين وهو أبو يوسف يعقوب بن أفلح مع عائلته وفقهائه إلى سدراته في واحة وارجلان في الصحراء الجزائرية. وكان فريق من هؤلاء الإباضية يحلمون بإعادة تأسيس الإمامة الإباضية في منطقتهم، لكن أحلامهم سرعان ما تلاشت نتيجة للتوسع الفاطمي في أرجاء المنطقة[٥١].

وقد كانت هناك محاولات عديدة لإنشاء دولة إباضية ولكنها جميعاً لم تر النور وتحوّل الإباضيون إلى حالة الكتمان، وخاصة بعد دخول قبائل بني هلال سنة ٤٤٣ هـ إلى هذه المنطقة. وهكذا تقلص نفوذ الإباضية في شمال أفريقيا إلى ما هم عليه اليوم. وهم يتواجدون الآن في جبل نفوسة وغريان (في ليبيا)، وجزيرة جربه (في تونس)، ووارجلان ووادي ميزاب (في الجزائر والمغرب) وغيرها. ولا زالت هناك اتصالات بين إباضية شمال افريقيا وإخوانهم في المشرق إلى اليوم[٥٢].

---

(٥٠) عوض خليفات، «الإباضية في المغرب العربي»، ص ٩٢ ـ ٩٤.

(٥١) لمزيد من التفصيل عن الدولة الرستمية وقيامها والفتن التي مرت بها وأماكنها ثم سقوطها، انظر سعد زغلول عبد الحميد، تاريخ المغرب العربي، الجزء الثاني. (الاسكندرية: منشأة المعارف، ١٩٧٩ م). ص ٢٨٧ ـ ٤٠٦.

(٥٢) المقصود بهذه الإشارات في انتشار الإباضية في بقاع مختلفة من العالم الإسلامي ونجاحها في =

المدارس الإباضية(٥٣):

انقسمت الإباضية إلى مدارس مختلفة على مر السنين وفي مراحل مختلفة وخاصة في مرحلة الكتمان، وكان انقسامها يرجع في الأساس إلى اختلاف عقائدي بين الإباضية بجانب الأزمات والمحن السياسية التي مرت بها. فالمدرسة «الوهبية» تعتبر من أهم هذه المدارس، والاسم مشتق من الإمام الرستمي عبد الوهاب بن عبد الرحمن بن رستم، وهي المدرسة التي أيدت إمامته وهم جمهور إباضية المغرب(٥٤)، ولكن البعض يعزوها إلى الإمام الخوارجي عبد الله بن وهب الراسبي.

بجانب الوهبية هناك مدارس أخرى مثل «النكارية» و«النفاثية»، و«الخلفية». ويعود ظهور مدرسة النكارية إلى بداية القرن الثاني للهجرة عندما أنكر بعض الاباضيين إمامة عبد الوهاب بن عبد الرحمن بن رستم الذي تولى الإمامة سنة ١٦٨ أو ١٧١ هـ، وانتخبوا بدلاً منه إمامهم أبو المعروف شعيب ابن المعروف (أو المعرف). وبداية هذه الفرقة تعود إلى قيام يزيد بن فندين اليفرني، وهو أحد المرشحين للإمامة من قبل عبد الرحمن بن رستم حينما عيّن هذا الأخير قبل وفاته مجلساً للشورى يختار إمام الدولة من بين أعضائه، بالمطالبة بتكوين هيئة استشارية «لا يصدر الإمام في أمر من الأمور إلّا عن رأيها ثم تدرج واستدرج من وافقه إلى إنكار إمامة الإمام عبد الوهاب من أصلها بدعوى

= تكوين إمامات خاصة بها - سيأتي ذكر الإمامة الإباضية في عمان في مبحث لاحق - إلى «أن الإمامة الإباضية لا تعني صفة العموم، أو بمعنى آخر لا تشترط ضرورة وجود إمام واحد للجماعة الإسلامية الواحدة، بل تسمح لكل جماعة من الجماعات في أي مكان أن تختار لنفسها الإمام الذي تراه صالحاً لها» أنظر جمال زكريا قاسم: «الأصول التاريخية لقضية عمان». المجلة التاريخية المصرية، المجلد ١٢، ١٩٦٤/ ١٩٦٥ م، ص ١٦٨. ولمعرفة تفصيلية عن هذه الأماكن انظر خارطة المغرب في آخر البحث.

(٥٣) وضعت هذه التقسيمات في هذا الجزء من البحث نظراً لأن معظم هذه الانقسامات والاختلافات بين الاباضيين نشأت وتطورت في منطقة شمال أفريقيا ولذلك تسمى لدى بعض الباحثين بالإباضية الأفريقية تمييزاً لها عن إباضية عمان.

(٥٤) أبو الربيع الباروني، مختصر تاريخ الإباضية، ص ٣٥.

أن في المسلمين من هو أعلم منه»[٥٥]. ويعتبر النكار من الإباضية هم الغالبون على خوارج الأندلس[٥٦]. كما سموا بالنكاثية لأنهم نكثوا بيعة الإمام.

وترجع الخلفية في تسميتها إلى خلف بن السمح ابن الإمام أبي الخطاب وكان والده وزيراً للإمام عبد الوهاب ثم والياً عاماً له على جبال نفوسة وما حولها، ثم مات وعند ذلك قام بعض الإباضية بتأييد ابنه خلف بحجة أنهم في قوة تغنيهم عن التبعية للإمام في تاهرت، وأعلن نفسه إماماً في منطقة طرابلس لكنه هزم سنة ٢٢١ هـ/ ٨٣٥ م في عهد الإمام أفلح بن عبد الوهاب، ولا تزال هذه الفرقة متواجدة إلى اليوم في منطقة غريان وجبل نفوسة[٥٧].

أما مدرسة النفاثية فهي في نشوئها ترجع إلى بداية القرن الثالث الهجري ومؤسسها هو فرج بن نصر النفوسي المعروف بنفاث الذي رفض التعاون مع الإمام الرستمي في قتاله ضد الأغالبة، بالإضافة إلى آرائه واجتهاداته حول ما أصاب الإمامة الإباضية من امتهان على عهد أئمة بني رستم. ونتيجة للظروف السياسية المحيطة آنذاك آثر نفاث الرحيل إلى الشرق، ثم رجع وعاش بقية حياته في جبل نفوسة[٥٨].

ولكن المتعارف عليه بين دارسي الفِرق الإسلامية أن أشهر المدارس الإباضية ـ أو الفِرق كما يسميها البعض ـ تنقسم إلى ثلاثة: «الحفصية» نسبة إلى

---

(٥٥) نفس المرجع، ص ٣٤؛ السيد عبد العزيز سالم، المغرب الكبير، ص ٥٥٠؛ محمود إسماعيل عبد الرزاق، الخوارج في بلاد المغرب، ص ١٥٣.

(٥٦) ابن حزم الأندلسي، الفصل في الملل والنحل، الجزء الرابع، (بيروت: دار المعرفة، ١٤٠٣ هـ ـ ١٩٨٣م)، ص١٩١.

(٥٧) H.A.R. Gibb and J.H. Kramers, Shorter Encyclopaedia of Islam. Op. cit., P. 145.;

بعض الباحثين والدارسين لتاريخ الإباضية ينظرون إلى أن هذه التقسيمات لا تعتبر فرقاً بل اختلافات فكرية وبعضها يتمشى مع الفكر الإباضي وبعضها لا يرتبط به. أنظر مثلاً كتاب علي يحيى معمر: الإباضية بين الفرق الإسلامية، ص ٨ ـ ٣٨، أبو ربيع الباروني، مختصر تاريخ الإباضية. ص ٣٥ ـ ٣٦.

(٥٨) أبو ربيع الباروني، مختصر تاريخ الإباضية، ص ٣٧ ـ ٣٨؛ محمود إسماعيل عبد الرزاق، الخوارج في بلاد المغرب، ص ١٦٦ ـ ١٦٨.

حفص بن أبي المقدام، «اليزيدية» وإمامهم يزيد بن أنيسة أو عبد الله بن يزيد، و«الحارثية» أصحاب حارث بن زيد الإباضي(٥٩).

المبحث الثالث

الإباضية في عمان

إن تاريخ عمان يشير إلى أنها كانت على صلة وثيقة بالفرق الخوارجية التابعة لأبي بلال. وحتى النصف الثاني من القرن الأول الهجري/ السابع الميلادي. كان سكان عمان ينظرون إلى هذا العالِم نظرة إجلال وإكبار. وتذكر روايات التاريخ أن عمان كانت حتى سنة ٧٣ هـ تابعة إلى إمامة فرقة النجدات من الخوارج والتي كانت متواجدة آنذاك في منطقة الجزيرة العربية.

وفي نهاية القرن الأول/ السابع الميلادي، سلك خوارج عمان مسلكاً إباضياً ربما يرجع الفضل في ذلك إلى جهود العالم الفقيه جابر بن زيد، هذا بالإضافة إلى تأثير وجود علماء البصرة الإباضيين والذين نفوا أو طردوا إلى هذه المنطقة من قِبل والي البصرة الحجاج بن يوسف الثقفي عندما لاحظ تقاربهم مع عائلة المهلبيين (نسبة إلى المهلب بن أبي صفرة)، ودخول بعضهم في هذا المذهب ومعارضته لذلك(٦٠).

---

(٥٩) أنظر ملحق رقم ١، الحفصية هم أصحاب حفص بن أبي المقدام الذي قال إن بين الشرك والإيمان خصلة واحدة هي معرفة الله تعالى وحده فمن عرفه ثم كفر بما سواه أو ارتكب الكبائر فهو كافر لكنه بريء من الشرك. أما الحارثية فهم أصحاب الحارث الإباضي الذي خالف الإباضية في قوله بالقدر على مذهب المعتزلة وفي الاستطاعة قبل الفعل وأخيراً اليزيدية الذين يتبعون يزيد بن أنيسة الذي قال بتولي المحكمة الأولى قبل الأزارقة، وتبرأ ممن بعدهم إلّا الإباضية فإنه يتولاهم. أنظر محمد بن عبد الكريم الشهرستاني، الملل والنحل، المجلد الأول، ص ١٣٤ ـ ١٣٦، علي بن إسماعيل الأشعري، مقالات الإسلاميين، ص ١٨٣ - ١٨٥، نايف معروف، الخوارج في العصر الأموي، ص ٢٤١.

(٦٠) T. Lewicki., «AL- Ibadiyya» Encyclopaedia of Islam. new edition vol. III, P. 649.

وحتى النصف الأول من القرن الثاني الهجري/ الثامن الميلادي بدأت المبادىء الإباضية تظهر إلى العيان بواسطة جهود الدعاة «حملة العلم» والذين بعثوا إلى منطقة عمان بإيعاز من فقيههم أبي عبيدة. وقد ساعد هؤلاء الدعاة بعض مشاهير فقهاء عمان أمثال خيار بن سالم الطائي وموسى بن أبي جابر الأزكاني. وعلى إثر هذه الممارسات قامت حركة إباضية في عمان سنة ١٣٢ هـ/ ٧٥٠ م انتهت بمبايعة الجلندي بن مسعود إماماً[٦١]. لكن هذه الإمامة الإباضية لم يكتب لها أن تستمر طويلاً وانتهت بعد إنشائها بعامين أي في عام ١٣٤ هـ/ ٧٥٢ م، كنتيجة للحملة العسكرية العباسية بقيادة كاظم بن خزيمة، والتي أسفرت عن هزيمة الإباضيين ومقتل إمامهم في المعركة، وتعيين والٍ على عمان من قبل السفاح، مما أدى إلى ضعف وفتور الحركة الإباضية في هذه المنطقة[٦٢].

وفي النصف الثاني من القرن الثاني للهجرة/ الثامن للميلاد، عاود الإباضيون نشاطهم في عمان نتيجة لاستمرار تدفق الدعاة «حملة العلم» إليها، أمثال البشير بن المنذر والذي أرسل من قبل صاحب الجامع الصحيح الربيع بن حبيب خليفة أبي عبيدة. وتمركزت هذه الحركة الجديدة في مدينة نزوى (في العمق العماني) وعقد مجلس عام ١٧٧ هـ/ ٧٩٣ م ضمّ كبار العلماء والشيوخ تحت إمرة موسى بن أبي جابر الأزكاني، وتم في هذا المجلس الإعلان عن اختيار إمام جديد لعمان هو محمد بن عفان والذي ينتمي إلى قبيلة أزد من بني يحمد. بعد هذا الإمام تولى خليفته الوارث بن كعب الخروصي (١٧٩ ـ ١٩٢ هـ/ ٧٩٥ ـ ٨٠٨ م) وأثناء إمامته تم نقل مشيخة[٦٣] البصرة إلى نزوى التي أصبحت

---

(٦١) يلاحظ أن هذه الإمامة قامت وقت سقوط الدولة الأموية (٤٠ ـ ١٣٢ هـ/ ٦٦١ ـ ٧٥٠ م). وبداية تأسيس الدولة العباسية (١٣٢ ـ ٦٥٦ هـ/ ٧٥٠ ـ ١٢٥٨ م).

(٦٢) لعل أشهر الثورات التي قادها الإباضيون ضد الأمويين والعباسيين هي «ما قام به سليمان وسعيد الجلنديين، اللذان كانا يقومان بشؤون الإمامة في عمان زمن الوالي الأموي الحجاج بن يوسف الثقفي. لكن الهزيمة لحقت بهذه الثورة، فاضطر الإثنان إلى الفرار إلى بلاد الزنج، مما كان من أثره انتقال المذهب الإباضي إلى شرق أفريقيا (زنجبار وغيرها). . .»؛ جمال زكريا قاسم «الأصول التاريخية لقضية عمان»، ص ١٦٨.

(٦٣) المقصود بالمشيخة هنا هو ذلك المكان الذي يجتمع فيه كبار المشايخ والعلماء والفقهاء في فترة زمنية معينة.

فيما بعد المركز الروحي للإباضية والمركز السياسي والثقافي للدولة الإباضية. وللدلالة على ما لعمان من أهمية في تاريخ الإباضية هذا القول الإباضي: «بدأ العلم بالمدينة وفرّخ بالبصرة وطار إلى عمان»[٦٤].

استمر حكم الأئمة الإباضيين في عمان مدة ليست بالقصيرة تخللها حكم الإمام غسان بن عبد الله اليحمدي الأزدي (مات ٢٠٧ هـ/ ٨٢٢ أو ٨٢٣ م)، والإمام عبد الملك بن حميد الذي امتد حكمه لمدة ثمانية عشر عاماً، بعدها تولى مهنا بن جيفر (٢٢٦ ـ ٢٣٧ هـ/ ٨٤١ ـ ٨٥٢ م) الإمامة، ونتيجة لحكم هذا الأخير أصبحت منطقة حضرموت تابعة لإمامة عمان. خلفه بعد ذلك الصلت بن مالك الخروصي حتى عزل عام ٢٧٣ هـ/ ٨٨٧ م، وتولى بعده راشد بن النظر اليحمدي (٢٧٤ ـ ٢٧٧ هـ/ ٨٨٧ ـ ٨٩٠ م)، ثم خلفه عزان ابن تميم الخروصي (٢٧٧ ـ ٢٨٠ هـ/ ٨٩٠ ـ ٨٩٣م)[٦٥].

وفي أثناء هذه الفترات وقعت صدامات عنيفة أدت إلى انقسامات سياسية وفكرية وحروب بين القبائل النزرية والقبائل الهناوية، ويشير المؤرخ الدكتور فاروق عمر إلى أن هذه الانقسامات السياسية والفكرية «تبلورت في ثلاث تكتلات أو مدارس فكرية سياسية، هي:

١ ـ مدرسة الرستاق التي أيدت الإمام الصلت وهاجمت بعنف الثوار الذين أسقطوه عن الإمامة، وتبنت آراء متطرفة حول طبيعة الإمامة الإباضية.

٢ ـ مدرسة نزوة التي كانت محايدة بين مؤيدي الصلت بن مالك ومعارضيه، وتبنت آراء معتدلة وحاولت التوفيق والمسالمة بين الأطراف الإباضية المتنازعة.

---

(٦٤) أنظر
T.Lewicki., «Al - Ibadiyya» Encyclopaedia of Islam. op. cit. P. 652.

(٦٥) عن أئمة الإباضية في عمان. راجع ملحق رقم ٣.

٣ ـ وجهة النظر التي عبّرت عن موقف الثوار ضد الإمام الصلت بزعامة موسى بن موسى[٦٦].

وخلال القرن الثالث الهجري/ التاسع الميلادي استخدم بعض زعماء القبائل في عمان لقب الوالي، ومع أن هذه الفترة شهدت الحكم الرستمي في شمال أفريقيا وزعامتهم للإمامة الإباضية، إلّا أن ولاة عمان الإباضيين كانوا ينتخبون من قبل سكان عمان ولا يعينون من قبل أئمة المغرب. وهكذا حلّ الانقسام في منطقة عمان وقسمت إلى عدة ولايات وعاش أئمتهم في منطقة نزوى (نزوه)[٦٧].

في العام ٢٨٠ هـ/ ٨٩٣ م انضوت عمان من جديد في ظل الدولة العباسية بعد الانتصار الذي حققه القائد العباسي محمد بن نور والذي قتل فيها بعد. غير أن إباضية عمان الداخل بقوا يتمتعون باستقلال نسبي عن الدولة العباسية. وبالرغم من تمكن العباسيين، ومن بعدهم السلاجقة من ضم هذه المنطقة إليهم، إلّا أن الإمامة الإباضية استمرت هناك دون انقطاع، وخير شاهد على ذلك هو تولي أئمتهم حكم البلاد في القرن الرابع الهجري/ العاشر الميلادي، حسب ما تذكره المصادر الإباضية[٦٨].

وهكذا ظلت الإمامة الإباضية في عمان تسير دون انقطاع تقريباً على مدى أربعة قرون، ثم توقفت هذه الإمامة لمدة قرنين ونصف سيطر خلالها النبهانيون على الحكم وألغوا بدورهم الإمامة واستخدموا لقب الملك في حكمهم[٦٩].

---

(٦٦) تاريخ الخليج العربي في العصور الإسلامية الوسطى (بغداد: دار واسط للدراسات والنشر والتوزيع. الطبعة الثانية، ١٩٨٥م) ص ١٢.

(٦٧) انظر T.Lewicki., «Al - Ibadiyya» op.cit., P. 652.

(٦٨) المرجع السابق.

(٦٩) لدراسة تحليلية مختصرة عن تاريخ عمان السياسي داخل الدول العمانية إلى قيام دولة اليعاربة. راجع:

J.C. Wilkinson, «The Origin Of the Omani State» in The Arabian Peninsula: Society and Politics. edited by Derek Hopwood. Studies on Modern Asia and Africa, 8. London: George Allen and Unwin Ltd., 1972. PP. 67 - 83.

«وحين يأتي المؤرخ إلى تاريخ عمان خلال الفترة النبهانية بين القرن الثالث عشر الميلادي والقرن الخامس عشر الميلادي لا يجد أي مصدر تاريخي معروف. وليس ذلك بغريب، فهؤلاء النبهانية ليسوا إباضية... (كما)... لا يشير إليهم مؤرخو عمان الإباضية من القرون التالية...»[٧٠].

حكم اليعاربة
في عمان وبداية حكم البوسعيد:

في النصف الأول من القرن التاسع الهجري/ النصف الأول من القرن الخامس عشر الميلادي، قامت الثورات الإباضية التي أعادت الإمامة إلى عمان، واستمرت خلالها الإمامة قائمة حتى عام ١٥٦١ م ثم انقطعت لأكثر من ستين عاماً انتشرت خلالها المحن والفتن - على حد قول المؤرخ نور الدين السالمي - وقامت على أثرها الإمامة الإباضية ممثلة في أسرة اليعاربة بزعامة الإمام ناصر مرشد اليعربي أول أئمة اليعاربة الذي بويع له بالرستاق عام ١٠٣٤ هـ/ ١٦٢٤ م[٧١]. وظلت هذه الأسرة تمارس الحكم في عمان من عام ١٦٢٤ حتى عام ١٧٣٨ م[٧٢]. ويوجز لنا جمال زكريا قاسم الوضع، وذلك على النحو التالي:

«وعلى الرغم من عدم ميل الإباضيين إلى حصر الإمامة في أسرة واحدة، فإن الإمامة استمرت قائمة في تلك الأسرة على طريقة الانتخاب بين أفرادها لأكثر من مائة عام. وسبب ذلك فيما يبدو أن هذه الأسرة نجحت في تعزيز مركزها لدى العمانيين، بفضل جهودها في الصراع الذي نشب بين عمان

---

(٧٠) فاروق عمر، تاريخ الخليج العربي في العصور الإسلامية الوسطى، ص ١٤.

(٧١) ولقد جرت محاولة فاشلة للقضاء على سلطة النبهانية وإعادة الإمامة الإباضية في القرن الخامس عشر الميلادي وكانت نتيجتها أن عزز ملوك النبهانية نفوذهم وذلك بالتحالف مع الحساوية من خارج عمان. إن ذلك التحالف مع كتلة غير عمانية أدى إلى رد فعل إقليمي داخل عمان حيث اجتمعت قبائل عمان بزعامة ناصر بن مرشد اليعربي لطرد الدخلاء والقضاء على النبهانية المتحالفين معهم». فاروق عمر، تاريخ الخليج العربي، ص ١٤ - ١٥. انظر أيضاً بدر الدين عباس الخصوصي: دراسات في تاريخ الخليج العربي الحديث والمعاصر، الجزء الأول. (الكويت: جامعة الكويت، الطبعة الأولى، ١٩٧٨ م)، ص ٦٥.

(٧٢) لمتابعة مراحل حكم أسرة اليعاربة من بدايتها إلى نهايتها أنظر ملحق رقم ٤.

والبرتغاليين، وبفضل ما حققته لعمان من تفوق بحري، وخاصة في عهد أئمتها ناصر بن مرشد وسيف بن سلطان»[٧٣].

وما لبثت هذه الأسرة أن واجهت صراعاً أسرياً خطيراً حول منصب الإمامة، ولجأ بعض المتنازعين من أبناء الأسرة إلى الاستعانة بالفرس، ولبّى حاكم الفرس آنذاك نادر شاه النداء ـ والذي لا يخفي من ورائه نواياه في بسط نفوذه والسيطرة الفارسية على الساحل الغربي من الخليج[٧٤].

أدى احتلال الفرس لعمان (١٧٣٨ ـ ١٧٤١ م) إلى قيام ردة فعل مضادة تمخضت عن قيام حركة تحررية عمانية ضد الفرس بقيادة حاكم إقليم صحار من قبل اليعاربة أحمد بن سعيد. وكانت من نتائج خلاص بلاده من سيطرة الفرس أن انتخب إماماً للعمانيين (١١٦١ هـ/ ١٧٤٣ م)، وهكذا انتقلت الإمامة من أسرة اليعاربة إلى أسرة البوسعيد والتي لا تزال تحكم عمان إلى الوقت الحاضر[٧٥].

حكم البوسعيد في عمان وانفصال الإمامة عن السلطة:

ظل الإمام أحمد بن سعيد يحكم عمان في العاصمة اليعاربية: الرستاق حتى

---

(٧٣) «الأصول التاريخية لقضية عمان»، ص ١٦٩. راجع أيضاً: بدر الدين عباس الخصوصي. دراسات في تاريخ الخليج العربي الحديث والمعاصر، ص ٦٥ ـ ٦٨.

(٧٤) إن تاريخ عمان كدولة قد هيمنت عليه ثلاث اعتبارات: الوضع القبلي ودور الإمامة والصراع بين العمانيين والأجانب على السيطرة على مناطقها الساحلية. أنظر:
J.C. Wilkinson, «The Origin of the Omani State» op. cit., P. 67.

(٧٥) بدر الدين عباس الخصوصي. دراسات في تاريخ الخليج العربي الحديث والمعاصر، ص ٧٦. ومن الجدير بالذكر «أنه منذ مطلع القرن الثامن عشر ـ حسب تفسير كيلي ـ كانت هناك قوتان تتحكمان في الحياة السياسية في عمان: الانقسام المذهبي بين الإباضية والسنة الذي قسم السكان منذ القرن الثاني للهجرة، والتحزب الهناوي ـ الغافري بين القبائل الذي كان يوازي إلى حد كبير الانقسام الأول». وهكذا «فإن هذه التحزبات القبلية المذهبية الأصل أسهمت إسهاماً كبيراً في إضعاف الانتفاضة الوطنية بإجبار الأطراف المتنازعة على الاستعانة بالقوى الأجنبية نفسها، الفرس أولاً (أعوام ١٧٣٧ ـ ١٧٤٢ م) في زمن اليعاربة، ثم الإنجليز (أعوام ١٧٩١ ـ ١٧٩٨ م) في زمن البوسعيد». خلدون حسن النقيب: المجتمع والدولة في الخليج والجزيرة العربية. (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، الطبعة الأولى، ١٩٨٧ م) ص ٧٧ ـ ٧٨.

وفاته عام ١٧٨٣ م. بعد ذلك أجمع العمانيون على تولي ابنه سعيد الإمامة، ولكن الصراع نشب عندما خرج عليه رجال الدين الإباضية وقيام ناصر بن أبي نبهان ومطالبته بإقصاء سعيد وانتخاب إمام جديد يرضاه العمانيون، مما أدى إلى مزيد من الاضطرابات في أنحاء عمان نتج عنه انفصال الساحل العماني عن الداخل، عندما تمكن ابنه حمد من الانفراد بحكم مسقط وانتزاعها من محمد بن خلفان البوسعيدي نائب الإمام هناك ونقل عاصمة البلاد إليها[٧٦]. «وبوفاة حمد عام ١٧٩٢ م دخل عمه سلطان بن أحمد وأخواه سعيد وقيس في اتفاق سمّي إتفاق برقه الذي توزعت بموجبه السلطة بينهم، على أن يحكم سلطان مسقط ويبقى سعيد في الرستاق ويحتفظ قيس بصحار. وكان ذلك في الواقع البداية الرسمية لانقسام عمان إلى الساحل الذي يحكمه السلطان، والداخل القبلي الذي يحكمه الإمام، أي بداية انفصال السلطنة عن الإمامة..»[٧٧].

وهكذا، فإن انقسام السلطة بين الداخل (الإمامة في الرستاق) والساحل (مسقط) والتخلّي عن العاصمة ذات الموقع المتوسط في البلاد والتي كانت تحافظ على سياسة التوازن القبلي والصراع المذهبي. كل ذلك تمخض عن زيادة في حدة التوتر والانقسام في عمان لمدة تقارب القرنين من الزمان[٧٨].

---

(٧٦) بدر الدين عباس الخصوصي. دراسات في تاريخ الخليج العربي، ص ٧٨ - ٧٩.

(٧٧) خلدون حسن النقيب: المجتمع والدولة في الخليج والجزيرة العربية، ص ٧٨.

(٧٨) «وشهد عهد الإمام سعيد بن أحمد الذي استمر إلى عام ١٨٢٠ م ثنائية الحكم في عمان، من حكم ديني يمثله هو كإمام في الداخل، وحكم زمني على الساحل لطبيعة الظروف التي دعت إليه»... ومما شجع ولاة الساحل على إقامة علاقات مع العالم الخارجي (المولنديين، الفرنسيين والانجليز) هو ضعف سلطة الإمام «بسبب التفكك الداخلي الذي نتج عن اقتطاع أقاليم البلاد لبعض أفراد الأسرة الحاكمة... وعلى هذا النحو بدأ ظهور السلطنة التي اتخذت مسقط عاصمة لها على حين ظلت الإمامة في عاصمتها الرستاق. لكن وجود حكم في مسقط، وحكم آخر في المنطقة الساحلية جعل سلطة الإمامة تتقلص وتنزوي في المقاطعات الداخلية، على حين أخذت السلطنة تضطلع بشؤون الحكم تدريجياً. يضاف إلى ذلك أنه بعد وفاة الإمام سعيد، وعدم مواتاة الفرصة لانتخاب إمام جديد، أصبح حكام الساحل هم السلطة القائمة فعلاً. وأدى ذلك إلى الإنفصال بينهم وبين الإباضيين في الداخل، لأنهم لم يكونوا على إستعداد للإعتراف بأسلوب للحكم سوى الإمامة الإباضية، وآثروا الاحتفاظ بشخصيتهم دون اعتراف منهم بشرعية الحكم القائم على الساحل. ولم يعبأ حكام الساحل بذلك، إذ أنهم =

ولمتابعة الحديث عن تطور الإمامة بعد أحمد بن سعيد، فإنه لم يستطع ابنه سلطان (١٧٩٢ ـ ١٨٠٤ م) ولا ابن أخيه بدر بن سيف (١٨٠٤ ـ ١٨٠٧ م) أن يسيطرا بقوة على حكم البلاد نتيجة للانقسامات العائلية والظروف السياسية الخارجية المحيطة بهم. وهكذا، فقد اغتيل بدر من قِبل ابن عمه سعيد بن سلطان (١٨٠٦ ـ ١٨٥٦ م) والذي شهد عهده صراعاً بين الساحل والداخل، وتحول مركز الثقل إلى جانبه في مسقط. كما امتد سلطانه على منطقة كبيرة في عمان وخارجها، وانتهى به المقام أن توجّه في عام ١٨٢٩ م إلى شرق أفريقيا والإقامة في زنجبار وترك الحكم في عمان في يد ابنه ثويني. وهكذا، وبعد وفاة سعيد عام ١٨٥٦ م بقي ثويني حاكماً على عمان وأخوه ماجد والياً على منطقة زنجبار، لكن الأخوين تصادما معاً مما أدى إلى تدخل الإنجليز (والذين كانت لهم اهتمامات بالغة في المنطقة ونفوذ واسع) واعتبرت «ممتلكات» البوسعيد في أفريقيا مستقلة عام ١٨٦١ م تحت إمرة ماجد بينما استمر حكم ثويني على مسقط[٧٩].

وفي السنوات الاثنتي عشرة اللاحقة كانت عمان تعاني من مشاكل اقتصادية نتيجة لفقدانها زنجبار ودخول الموحدين في المناطق المحيطة بهم، بالإضافة إلى المشاكل الداخلية المتعلقة بشؤون الحكم في مسقط. وبالرغم من هذه الأحداث

= لم يعودوا بحاجة إلى تأييد ديني يعتمدون عليه، بل بدأوا يستندون إلى نواح أخرى لتأييد نفوذهم، كاصطناع القوة العسكرية، وموالاة الاتصال بالدول الأجنبية. وساعد الإباضيون على عدم الاعتراف بحكم السلاطين والتمسك بنظام الإمامة رغماً عن عدم انتخاب إمام جديد يخلف الإمام سعيد، أن الإباضية كمذهب لا ترى ضرورة توالي الأئمة في الحكم، بل تسمح بوجود فترات تخلو فيها الإمامة، ما دام لا يوجد شخص جدير بها، وهي الفترات التي يطلق عليها الإباضيون فترات الشغور. وعلى ذلك فليس انقطاع الإمامة في فترة من الفترات معناه انتهاؤها، لأن الإمامة كانت تظهر ثم تختفي، ثم تعود إلى الانبعاث حينما تواتيها الفرصة». (كما هو موضح سابقاً من قبل الباحث). لأهمية هذا الموضوع ذكرت هذه الفقرة بأكملها. ومن أجل مزيد من التحليل في قضايا الإمامة الإباضية والسلطنة في عمان، راجع: جمال زكريا قاسم: «الأصول التاريخية لقضية عمان»، ص ١٧٠ ـ ١٧٢.

(٧٩) لمزيد من التفصيل عن دور سعيد بن سلطان في عمان ونفوذه خارجها أنظر، حسن ابراهيم حسن، انتشار الإسلام في القارة الإفريقية (القاهرة: مكتبة النهضة المصرية، الطبعة الثالثة، ١٩٨٤م) ص ١٩٤ ـ ٢٠٧.

فقد استطاع ثويني من إعاقة خطط أخيه تركي بن سعيد ولكنه، أي ثويني، اغتيل من قِبل ابنه سالم عام ١٨٦٥ أو ١٨٦٦ م، بعدها تسلم سالم الحكم ولكنه كان على خلاف ليس فقط مع عمه تركي ولكن لظهور التحالف القبلي والديني من قبل القوات الداخلية بقيادة عزان بن قيس والذي بايعته المنطقة الداخلية أخيراً إماماً عليهم. وفي العام ١٨٦٨ م استولت قوات عزان على مطرح ومسقط وانتهى الأمر بسالم أن هرب إلى فارس[٨٠].

وبعد مقتل الإمام عزان بن قيس عام ١٨٧٠ م في صراعه مع تركي بن سعيد على السلطنة، تولى الأخير الحكم واستولى على مسقط في السنة التالية (١٨٧١ م) وتخلل حكمه كثير من الأمور الداخلية والشؤون الخارجية ثم توفي عام ١٨٨٨ م. بعد ذلك تولى فيصل بن تركي الحكم (١٨٨٨ - ١٩١٣ م) ثم تيمور بن فيصل (١٩١٣ - ١٩٣١ م) فسعيد بن تيمور (١٩٣٢ - ١٩٧٠ م)، والذي بدأ يخطط في أواسط الأربعينات على العمل في استخدام قواته العسكرية لمد نفوذه وسيطرته على الداخل. وشرع في هذه التحركات عام ١٩٣٧ م بدءاً بدفع الأموال لرؤساء القبائل - والتي كانت تأتيه من خلال تعاونه مع شركة الزيت البريطانية - وما أن حل عام ١٩٤٥ م إلا وهو على علاقات حسنة وجيدة مع كثير من الشخصيات الهامة في البلاد، ما عدا الإمام محمد بن عبدالله الخليلي الذي بويع بالإمامة عام ١٩٢٠ م[٨١]. هذا الإمام كانت له مكانة مرموقة بين مؤيديه ولذلك، فإن محاولات السلطان سعيد لم يتم لها النجاح إلا في عام

---

(٨٠) كانت إمامة عزان ذات أهمية من ناحيتين: أولاً، لأنها أدت إلى الإطاحة بحكم السلاطين في مسقط، وإن كان ذلك لفترة مؤقتة. وثانياً، (لأنها) لأول مرة تقوم فيها الإمامة في مسقط، وكانت تقوم قبل ذلك في العواصم القديمة (أزكى، بهلى، الرستاق، نزوى)»، جمال زكريا قاسم «الأصول التاريخية لقضية عمان»، ص ١٧٦. لمعرفة هذه الأماكن راجع خارطة عمان في آخر البحث.

(٨١) لقد أعيد بعث الإمامة الإباضية عام ١٩١٣ م حينما تولى شؤونها الإمام سالم بن راشد الخروصي (راجع ملحق رقم ٤). هذا وقد شهد عام ١٩٢٠ م معاهدة هامة هي معاهدة السيب والتي نظمت العلاقة بين سلطنة مسقط وإمامة عمان. لمزيد من المعلومات عن هذه المعاهدة وآثارها في المنطقة انظر كتاب د. خلدون النقيب، المجتمع والدولة في الخليج والجزيرة العربية، ص ١٠٥ - ١١٩.

١٩٥٤ م وهي سنة وفاة الإمام الخليلي[٨٢]. وفي هذه الفترة كان الوضع الداخلي قد تغير بصورة ملحوظة، خاصة وأن المناطق الداخلية من عمان كانت تتمتع تقريباً باستقلال ذاتي تحت نظام قبلي، ولكنه ونتيجة للمد القومي العربي وإمكانية انتشاره في المنطقة، ثم احتمال وجود منابع للبترول في أراضي الإمامة، كل ذلك دعا السلطان سعيد إلى الدخول عسكرياً إلى هذه المناطق والقضاء على الإمامة الجديدة بقيادة غالب بن علي الهنائي والسيطرة على هذه الأماكن وضمها إلى سلطنته عام ١٩٥٥ م[٨٣]. وهكذا تمكنت السلطة في مسقط أخيراً من توحيد عمان رغم حدوث بعض الاضطرابات والثورات ولكنها لم تثمر عن شيء[٨٤]، وانتهى بها المطاف إلى استمرارية حكم سعيد بن تيمور حتى ٢٣ يوليو ١٩٧٠ م، حينما تمكن ابنه قابوس من تولي السلطة وتغيير اسم الدولة إلى سلطنة عمان وحكم البلاد إلى الوقت الحاضر[٨٥].

خاتمة

لقد حاول البحث، ما أمكن، مناقشة موضوع الخروج (الثورة) على السلطة المركزية في التاريخ الإسلامي متمثلاً في فرقة الخوارج. هذا الخروج،

---

(٨٢) من الجدير بالذكر أنه في ديسمبر من عام ١٩٥١ م اعتبرت عمان دولة مستقلة بموجب معاهدة صداقة مع بريطانيا باسم سلطنة مسقط وعمان يرأسها السلطان سعيد بن تيمور.

(٨٣) إن الأحداث التي وقعت بين عامي ٥٤ ـ ١٩٥٧ م وهي تمكن قوات مسقط من الأراضي الإمامية في الداخل دفعت بالقضية العمانية إلى مجال المناقشة الدولية. لمتابعة تطورات هذا التدخل بتفصيل وتحليل أوسع انظر:

John Peterson. «Oman in the Twentieth Century: Political Foundations of an Emerging State «Ph.D. Dissertation. The Johns Hopkins University, Washington D.C. 1977.

راجع أيضاً جمال زكريا قاسم «الأصول التاريخية لقضية عمان»، ص ١٨٠ ـ ١٨٥.

(٨٤) من ضمن هذه الإضطرابات والأحداث، بجانب مشاكل الإمامة والسلطنة، ثورة ظفار والتي منذ أواسط الستينات بدأت تمثل تحدياً جدياً ربما كان أقوى وأشد من دور الإمامة ولكن لا يسع المجال والبحث هنا للحديث عن هذه الثورة. للإطلاع راجع.

John Peterson «Oman in the Twentieth Century» Op. Cit. PP.306 - 374.

(٨٥) جاءت هزيمة هذه الحركات والمعارضة في عام ١٩٧٤ م. لمتابعة المراحل التاريخية لتطور الإمامة والسلطنة في عمان الساحل والداخل والأسر الحاكمة راجع ملحق ٤، ٥، ٦.

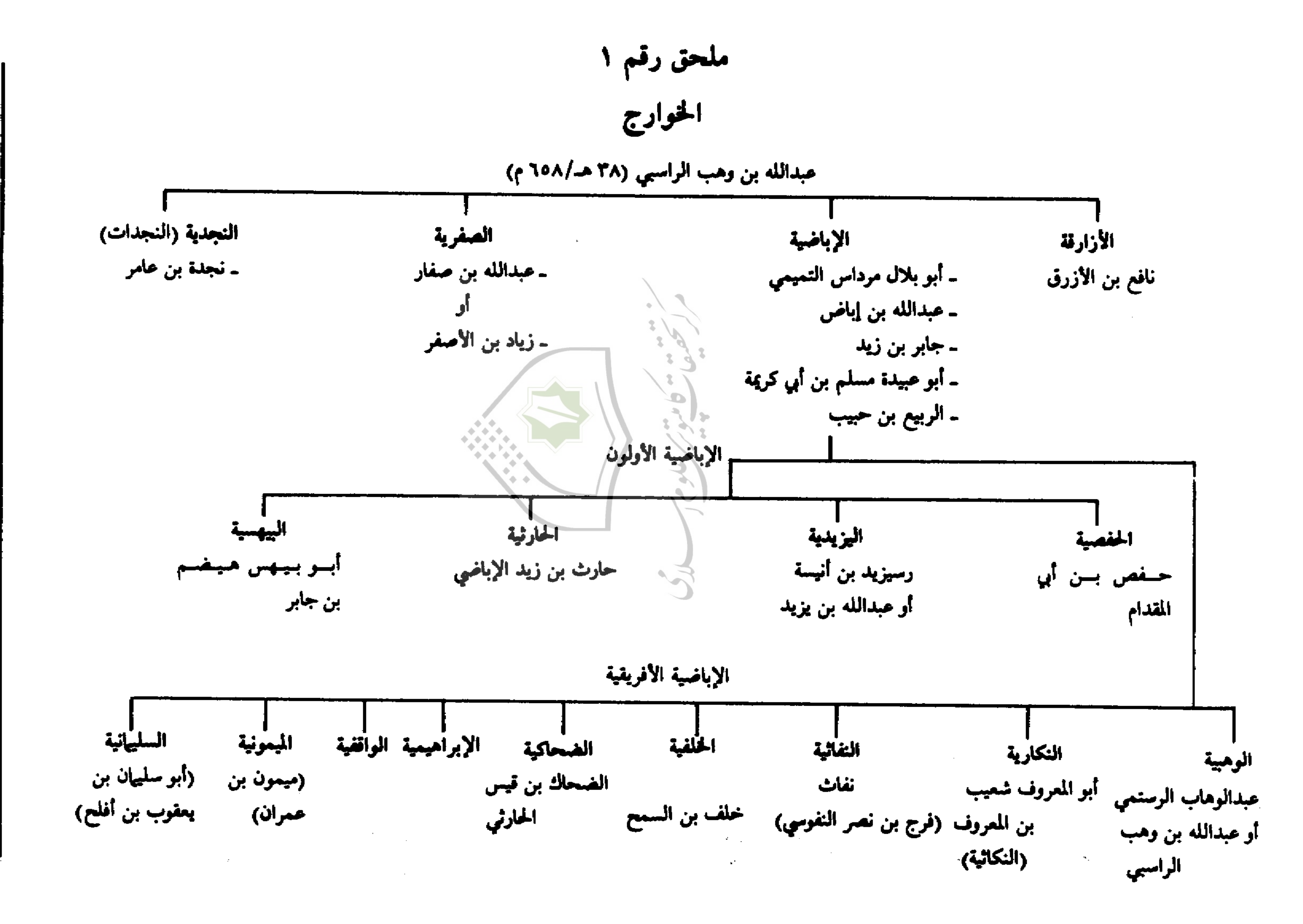
والذي كان في أساسه خروجاً سياسياً ثم أخذ الطابع الديني يغلب عليه مثله كمثل سائر الفرق الإسلامية الأخرى، كان نتيجة الخلاف المثير حول مسألة السلطة والحكم المتمثلة في مفاهيم الخلافة والإمامة. هؤلاء الخوارج كان لهم دورهم الكبير في إثارة الكثير من المحن والفتن في عهد الدولة الأموية، مما ساعد بطريق أو بآخر إلى إحداث كثير من الاضطرابات وعدم الاستقرار، ومهد الطريق بالتالي لقيام الدولة العباسية التي قامت هي بدورها بمحاربة هذه الفرقة، وانتهاء الأمر بها بأن انتقلت إلى مناطق بعيدة ونائية عن مركز السلطة.

وكما بيّن البحث، فإن هذه الفرقة الأصل انبثقت عنها الإباضية بعد اختلافها مع شقيقتها الأزارقة. وقد تناولت الدراسة، بعد ذلك، تحليل الأصول الفكرية والسياسية لهذه الفرقة وخرجت بنتيجة مؤداها أن هناك مبادىء عامة تجمع بين هذه الفرقة وغيرها من فرق الخوارج، وهناك أمور باعدت بينها وبين غيرها من هذه الفرق. ومن هذه الأمور هو تميّزها عن غيرها بالاعتدال في الآراء الدينية والواقعية في المواقف السياسية «الاعتدال السياسي» والبعد عن المثالية، كما انتجت الإباضية منهجاً سرياً منظماً، من خلال حملة العلم والدعوة السرية، أعطاها القبول والاستمرارية والثبات خلال قرون الإسلام العظمى.

ومن خلال تطرق البحث إلى ملامح نشوء وتطور فرقة الإباضية في أماكن مختلفة من العالم الإسلامي وجد أن انتشار هذه الفرقة تلازم مع دورها في قيام بعض الدول، وكان ذلك واضحاً في منطقتين هامتين، ساعدت ظروفهما الجغرافية على تمركزهما في تلك المناطق، وهما شمال أفريقيا والجزء الجنوبي الشرقي من شبه الجزيرة العربية: تخلل هذه الفترات وهذه الأقاليم صراعات مذهبية، وانقسامات قبلية، ونزاعات أسرية ومنازعات إقليمية، وتدخلات أجنبية وأطماع خارجية، واندثرت في شمال أفريقيا بينما ترعرعت في عمان مع سيطرة السلطنة في النهاية على الحكم الشامل في الداخل والساحل.

ملحق رقم ١

الخوارج



ملحق ٢

الإباضية في شمال أفريقيا*

أبو الخطاب عبد الأعلى بن السمح المعافري
تولى الإمامة ١٤٠ هـ/٧٥٧ م
مات في معركة تاورغا في صفر ١٤٤ هـ/٧٦١ م

سيطرة محمد به الأشعث الخزاعي، الوالي وأحد كبار القادة في عصر المنصور العباسي، على القيروان (ت ١٤٩ هـ)

قام الإباضيون بثورات عديدة ضد السلطة السياسية

أبو حاتم يعقوب بن حبيب تولى الإمامة ١٥٤ هـ توفي ١٥٥ هـ/١٥٧ هـ

قتل على يد يزيد بن حاتم بن قبيصة بن المهلب بن أبي صفرة ودخل القيروان سنة ١٥٥ هـ/٧٧٢ م

قاد ثورة سنة ١٥١ هـ/٧٦٨ م وسمي إمام الدفاع

عبد الرحمن بن رستم تولى الإمامة ١٦٠ هـ/١٦٢ هـ (٧٧٦ م) مات ١٧١ هـ (٧٨٧ م) (١٦٨ هـ/٧٨٤ م)

كان قاضي طرابلس وتولى ولاية افريقية من قبل الإمام أبي الخطاب

انتهت هذه الثورات في النهاية بتأسيس الدولة على يد عبدالرحمن بن رستم وبداية العهد الرستمي (الإمامة الرستمية)
- قام بإنشاء مجلس للشورى لاختيار الإمام بعد وفاته

عبدالوهاب بن عبدالرحمن بن رستم تولى ١٦٨ - ١٩٨ هـ/٧٨٤ - ٨١٤ م وقيل ١٧١ - ٢٠٨ هـ؟/٧٨٦ - ٨٢٣؟

خروج يزيد بن فندين اليفرني بسبب رغبته في الرئاسة والتوظيف في المناصب العليا في الدولة (سموا جماعته فيما بعد بالنكارية)

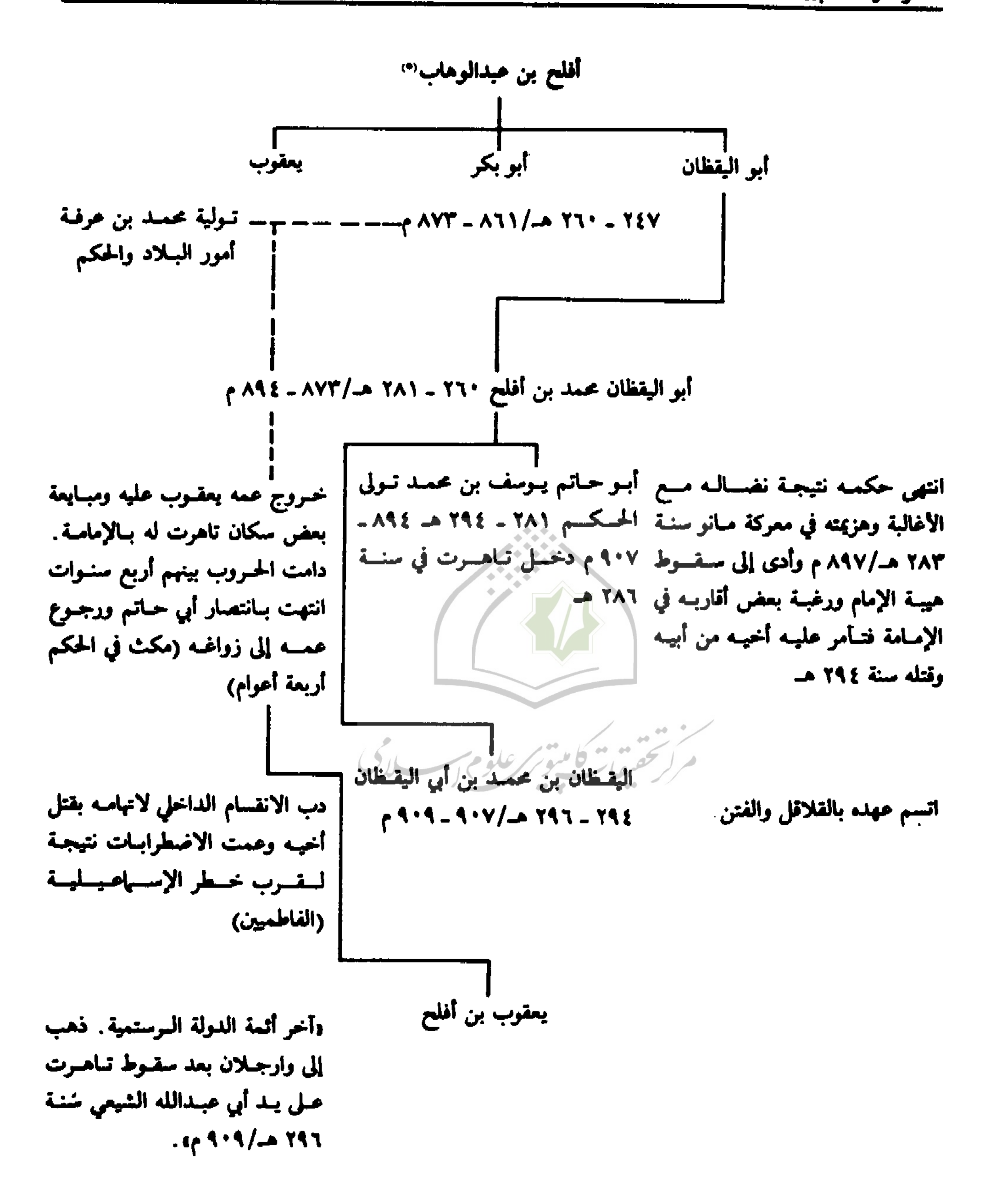
خروج خلف بن السمح ابن الإمام أبي الخطاب انهزامه في معركة سنة ٢٢١ هـ وإليه تنسب الخلفية

أفلح بن عبدالوهاب ١٩٨ - ٢٤٧ هـ/ ٨١٤ - ٨٦١ م وقيل ٢٠٨ هـ - ٢٥٨ هـ/ ٨٢٣ - ٨٧٢ م

استطاعوا جمع شمل الإباضية في كل المغرب وشملت ممتلكاتهم معظم أقاليم المغربين الأدنى والأوسط

حدث خلاف مع فرج النفوسي المعروف بنفاث وإليه تعود فرقة النفاثية.

(*) وضعت هذه المعلومات من قبل الباحث مع الرجوع إلى المصادر التالية: أبو ربيع سليمان الباروني، مختصر تاريخ الإباضية، ص ٢٧ - ٤٥؛ السيد عبد العزيز سالم، المغرب الكبير (٢) العصر الإسلامي، ص ٥٣٣ - ٥٦٦؛ سعد زغلول عبد الحميد، تاريخ المغرب العربي (٢)، ص ٢٨٩ - ٤٠٦؛ عوض خليفات «الإباضية في المغرب العربي» دراسات إسلامية، ص ٩٠ - ٩٤؛ محمود إسماعيل عبد الرزاق، الخوارج في بلاد المغرب، ص ٨٢ - ٩٥ و١٤٤ - ١٨٢.



(*) المرجع السابق.

ملحق ٣

الإباضية في عمان

الجلندي بن مسعود (١٣٢ - ١٣٤ هـ/٧٥٠ - ٧٥٢ م)

قضى على الإمامة كاظم بن حزيمة (الحملة العباسية) أو حازم التميمي ١٣٤ هـ/ ٧٥١ /٧٥٢ م

١٣٤ - ١٧٧ هـ

فترة فتور الحركة وإن شهدت بعض الثورات التي قادها سليمان وسعيد الجلنديين وفشلهما ثم انتقال هام إلى شرق أفريقيا

اختيار الإمام محمد بن عفان ١٧٧ - ١٧٩هـ/٧٩١ - ٧٩٣ م

الوارث بن كعب الخريصي ١٧٩ - ١٩٢ هـ/٧٩٥ - ٨٠٨ م

انتقال مشيخة البصرة إلى نزوة (نزوى)

غسان بن عبدالله اليحمدي الأزدي ١٩٢ - ٢٠٧ هـ/٨٠٨ - ٨٢٢ أو ٨٢٣ م

عبد الملك بن حميد ٢٠٧ - ٢٢٥ هـ/ ٨٢٢ - ٨٤٠ م

مهنا بن جيفر اليحمدي ٢٢٦ - ٢٣٧ هـ/٨٤١ - ٨٥٢ م

(أصبحت منطقة حضرموت تابعة لإمامة عمان)

الصلت بن مالك الخروصي ٢٣٧ - ٢٧٣ هـ/٨٥٢ - ٨٨٧ م

(عزل فيما بعد ووقعت صدامات عنيفة أدت إلى انقسامات سياسية وفكرية وحروب بين القبائل النزرية والهنائية)

راشد بن النظر اليحمدي ٢٧٤ - ٢٧٧ هـ/٨٨٦ - ٨٩٠ م

عزان بن تميم الخروصي ٢٧٧ - ٢٨٠ هـ/٨٩٠ - ٨٩٣ م

٢٨٠ هـ - ٨٩٣ م

انضوت عمان في ظل الدولة العباسية. استمرار الإمامة الإباضية في الداخل على مدى أربعة قرون ثم حكم النبهانيون الذين سيطروا مدة قرنين ونصف وألغوا الإمامة واستخدموا لقب الملوك في حكمهم.

ملحق ٤

الإمامة في عمان*

بداية حكم اليعاربة

ناصر بن مرشد اليعربي. (١٠٢٤ هـ/١٠٥٠ هـ) (١٦٢٤ - ١٦٤٩ م)

سلطان بن سيف الأول (١٠٥٠ هـ - ١٠٩١هـ) (١٦٤٩ - ١٦٦٨ م)

بلعرب بن سلطان (١٠٩١ - ١١٠٤ هـ) (١٦٦٨ - ١٦٨١ م)

فترة نزاع أسري وصراع قبلي

سيف بن سلطان الأول (١١٠٤ - ١١٢٣ هـ/ ١٦٩٢ - ١٧١١ م) اختلاف في تحديد العام

سلطان بن سيف الثاني (١١٢٣ - ١١٣١ هـ/١٧١١ - ١٧١٨ م)

مهنا بن سلطان (١١٣١ - ١١٣٣ هـ/١٧١٨ - ١٧٢٠ م)

حروب أهلية
١٧٢٤ - ١٧٤٤/٣ م

يعرب بن بلعرب

صراع على السلطة بين اليعاربة والقبائل المؤيدة لهذا وذاك

يعرب بن سلطان | بلعرب بن ناصر . . . خروج بلعرب بن ناصر على الإمام

(١١٣٣ - ١١٣٧ هـ/ ١٧٢٠ - ١٧٢٨ م)

محمد بن ناصر بن عامر (١١٣٧ - ١١٤٠ هـ/١٧٢٨ م - ١٧٣١ م)

- تنازع. دخول الفرس بطلب من سيف بن سلطان (١٧٣٧ م)

سيف بن سلطان الثاني - بلعرب بن حمير بن سلطان بن سيف

١١٤٠ هـ/١٧٢٨ م | ١١٤٥ هـ - ١٧٣٢ م

- اجتماع علماء بهلة ونزوة (نزوى) مع زعماء بني غافر والمعاول واختيار الإمام سلطان بن مرشد إماماً. توفي في حصار صحار أوقف تقدم الفرس واعترفت جميع قبائل عمان إماماً عليها.

سلطان بن مرشد بن عدي ١١٥٤ هـ/١٧٣٨ م

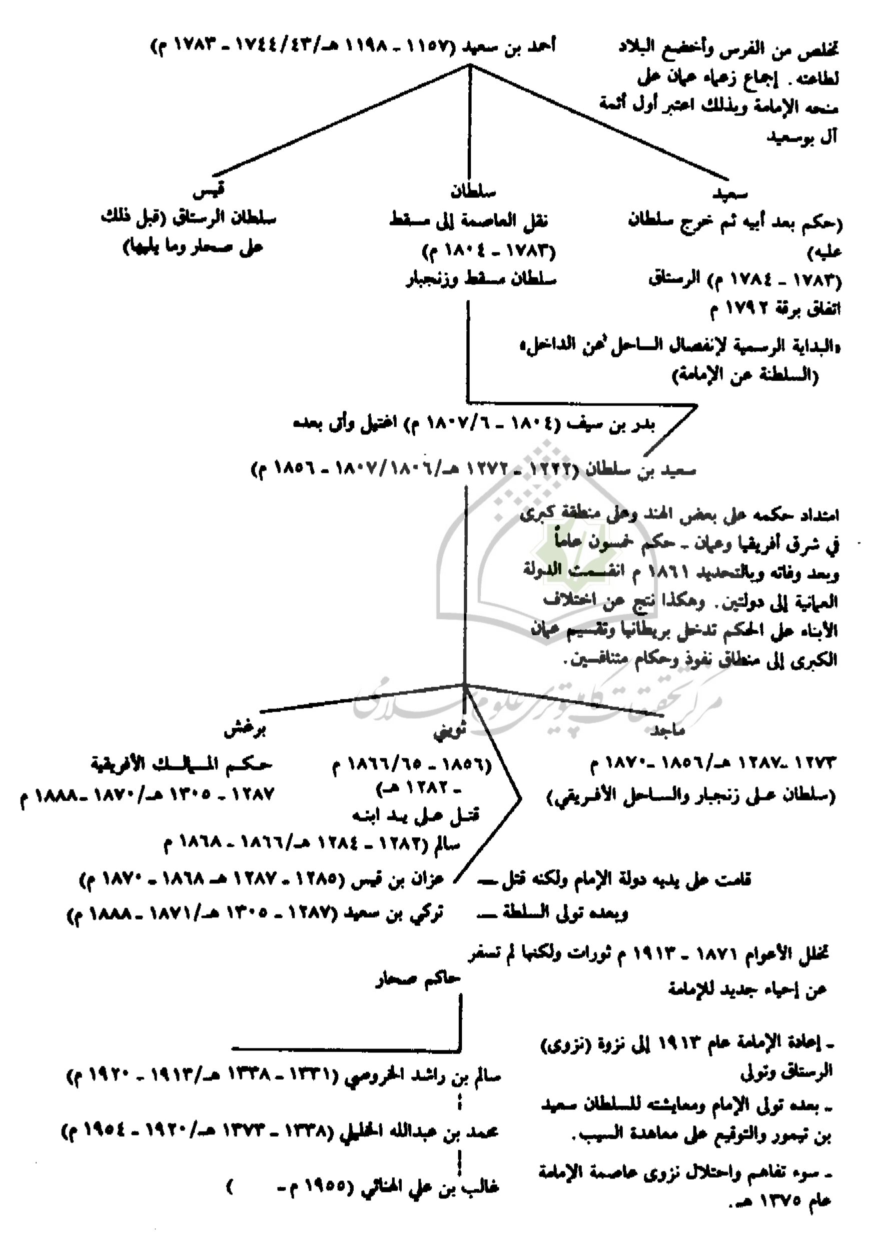
نزاعه حتى قتل عام ١١٦٧ هـ

حكم البوسعيد

(*) وضعت هذه المعلومات من قبل الباحث بالاستعانة بالمصادر التالية: د. بدر الدين عباس الخصوصي. دراسات في تاريخ الخليج العربي الحديث والمعاصر، ص ٦٥ - ٨١، د. جمال زكريا قاسم «الأصول التاريخية لقضية عمان»، ص ١٧٨ - ١٨١، نور الدين السالمي: تحفة الأعيان بسيرة أهل عمان، الجزء الثاني (مسقط: وزارة التراث القومي والثقافة ١٤٠١ هـ؟ ١٩٨ م)، سرحان بن سعيد الأزكوي العماني. تاريخ عمان المقتبس من كتاب كشف الغمة الجامع لأخبار الأمة (مسقط: وزارة التراث القومي والثقافة، الطبعة الثانية ١٤٠٦ هـ/١٩٨٦ م).

ملحق ٥

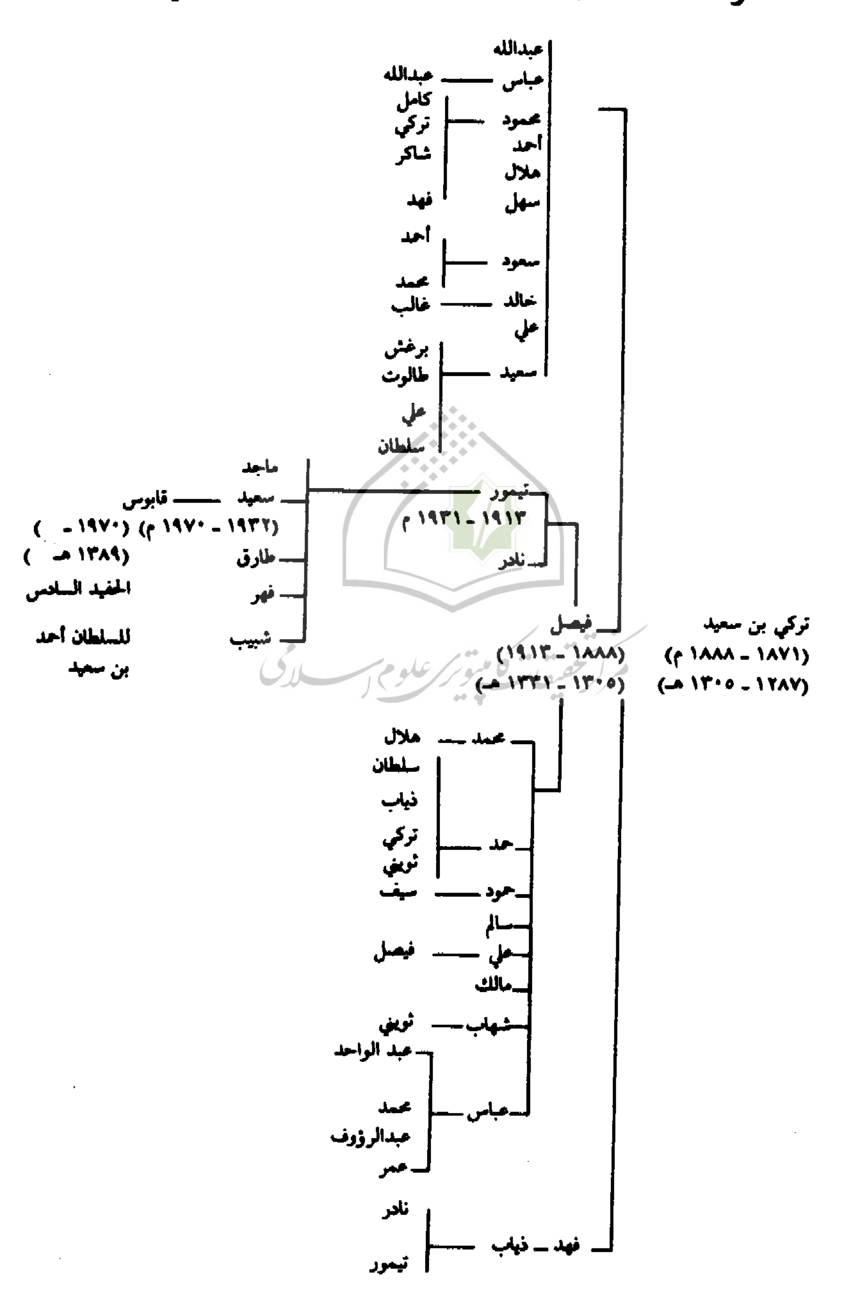
بداية حكم البوسعيد*



(*) المرجع السابق بالإضافة إلى كتاب سالم بن حمد الحارثي العقود الفضية في أصول الإباضية، (مسقط: وزارة التراث القومي والثقافة، ١٤٠٣ هـ - ١٩٨٣ م) ص ٢٩٧ - ٣٠٢.

ملحق ٦

ـ مختصر سلسلة نسب آلبوسعيد (سلالة السلطان تركي بن سعيد)*



(*) المصدر: - John Peterson., «Oman in the Twentieth Century» Op. Cit., P. 380.

المراجع العربية

- ابن الأثير، أبو الحسن علي بن أبي الكرم محمد الشيباني (ت/ ٦٣٠ هـ) **الكامل في التاريخ** (بيروت: دار الكتاب العربي، الطبعة الرابعة ١٤٠٣ هـ - ١٩٨٣ م).

- ابن حزم الأندلسي، أبو محمد علي بن أحمد بن سعيد، **جهرة أنساب العرب** (جزءان) (بيروت: دار الكتب العلمية، الطبعة الأولى، ١٤٠٣ - ١٩٨٣ م).

- ـــــ، **الفصل في الملل والأهواء والنحل**، (بيروت: دار المعرفة، ١٤٠٣ هـ - ١٩٨٣ م).

- ابن الخطيب السلماني، لسان الدين، **تاريخ إسبانية الإسلامية أو كتاب أعمال الأعلام في من بويع قبل الاحتلام من ملوك الإسلام**. تحقيق وتعليق ليفي بروفنسال (بيروت: دار المكشوف، الطبعة الثانية، ١٩٥٦ م).

- ابن خلدون، عبدالرحمن بن محمد (ت ٨٠٨ هـ). **تاريخ ابن خلدون المسمّى بكتاب العبر وديوان المبتدأ والخبر**، (بيروت: مؤسسة جمال للطباعة والنشر ١٣٩٩ هـ - ١٩٧٩ م).

- أبو زهرة، محمد. **تاريخ المذاهب الإسلامية، الجزءان الأول والثاني**، (القاهرة: دار الفكر العربي، ١٩٨٧ م).

- ـــــ، **أبو حنيفة: حياته وعصره - آراؤه وفقهه**. (القاهرة: دار الفكر العربي، الطبعة الثانية، ١٩٧٦ م).

- ـــــ، **تاريخ الجدل**. (القاهرة: دار الفكر العربي، الطبعة الثانية، ١٩٨٠ م).

- أبو العرب، محمد بن أحمد بن تميم ومحمد بن الحارث الخشني، **كتاب طبقات علماء أفريقية** (بيروت: دار الكتاب اللبناني، ب.ت).

- أبو النصر، عمر. **الخوارج في الإسلام**. (بيروت: مكتبة المعارف، ١٩٤٩).

- الأشعري، أبو الحسن علي بن إسماعيل. **مقالات الإسلاميين واختلاف المصلين**، الجزءان الأول والثاني. تحقيق محمد محي الدين عبدالحميد. (القاهرة: مكتبة النهضة المصرية، الطبعة الثانية، ١٣٨٩ هـ/١٩٦٩ م).

- أعوشت، بكير بن سعيد. **دراسات إسلامية في الأصول الإباضية**. (القاهرة: مكتبة وهبه، الطبعة الثالثة، ١٤٠٨ هـ/١٩٨٨م).

- أمين، حسين أحمد. **دليل المسلم الحزين إلى مقتضى السلوك في القرن العشرين**. (القاهرة: مكتبة مدبولي، ١٩٨٧ م)

- الباروني، أبي ربيع سليمان. **مختصر تاريخ الإباضية**. (تونس: المطبعة السلفية، الطبعة الثانية، ب.ت).

الباروني النفوسي، سليمان بن عبدالله، **الأزهار الرياضية في أئمة وملوك الإباضية**، جزءان (مسقط: وزارة التراث القومي والثقافة، ١٤٠٧ هـ - ١٩٨٧ م)

- بل، الفرد، **الفرق الإسلامية في الشمال الأفريقي من الفتح العربي حتى اليوم**، ترجمه عن الفرنسية عبدالرحمن بدوي، (بيروت: دار الغرب الإسلامي، ١٩٨١ م).

- بيضون، ابراهيم. **تكون الاتجاهات السياسية في الإسلام الأول**، (بيروت: دار اقرأ، الطبعة الثانية، ١٤٠٦ هـ/١٩٨٦ م).

- جدعان، فهمي (تحرير) تأليف نخبة من المفكرين والباحثين، **دراسات إسلامية** (إربد، الأردن: منشورات جامعة اليرموك، الطبعة الأولى ١٤٠٣ هـ - ١٩٨٣ م).

- جلي، أحمد محمد أحمد. **دراسة عن الفرق في تاريخ المسلمين «الخوارج والشيعة»**. (الرياض: مركز الملك فيصل للبحوث والدراسات الإسلامية، الطبعة الثانية، ١٤٠٨ هـ/١٩٨٨ م).

- الجنحاني، الحبيب. **التحول الاقتصادي والاجتماعي في مجتمع صدر الإسلام**. (بيروت: دار الغرب الإسلامي، الطبعة الأولى، ١٩٨٥).

- ــــ **دراسات في التاريخ الاقتصادي والإجتماعي للمغرب الإسلامي**. (بيروت: دار الغرب الإسلامي، الطبعة الثانية ١٩٨٦).

- الحارثي، سالم بن حمد بن سليمان. **العقود الفضية في أصول الإباضية**. (مسقط: وزارة التراث القومي والثقافة، ١٤٠٣ هـ/١٩٨٣).

- حركات، إبراهيم. **السياسة والمجتمع في عصر الراشدين**. (بيروت: الأهلية للنشر والتوزيع، ١٩٨٥ م).

- حسن، ابراهيم حسن. **انتشار الإسلام في القارة الأفريقية** (القاهرة: مكتبة النهضة المصرية، الطبعة الثالثة، ١٩٨٤).

- حلمي، مصطفى. **نظام الخلافة في الفكر الإسلامي**. (الإسكندرية: دار الدعوة للطبع والنشر والتوزيع - توزيع مكتبة ابن تيمية، ١٣٩٧ هـ/١٩٧٧ م).

ـ حنفي، حسن. من العقيدة إلى الثورة: التوحيد، المجلد الثاني (القاهرة: مكتبة مدبولي، ١٩٨٨ م).
ـ ـــــ من العقيدة إلى الثورة: العدل، المجلد الثالث، (القاهرة: مكتبة مدبولي، ١٩٨٨ م).
ـ ـــــ من العقيدة إلى الثورة: الإيمان والعمل ـ الإمامة، المجلد الخامس. (القاهرة: مكتبة مدبولي، ١٩٨٨ م).
ـ الخالدي، طريف. دراسات في تاريخ الفكر العربي الإسلامي. (بيروت: دار الطليعة، الطبعة الثانية، ١٩٧٩ م).
ـ الخصوصي، بدرالدين عباس. دراسات في تاريخ الخليج العربي الحديث والمعاصر، الجزء الأول. (الكويت: جامعة الكويت، الطبعة الأولى، ١٩٧٨ م).
ـ خليفات، عوض. نشأة الحركة الإباضية، (الأردن ١٩٧٨ م).
ـ الريس، محمد ضياء الدين. النظريات السياسية الإسلامية. (القاهرة: مكتبة دار التراث، الطبعة السابعة، ١٩٧٩ م).
ـ سالم، السيد عبدالعزيز، المغرب الكبير. الجزء الثاني: العصر الإسلامي، (بيروت: دار النهضة العربية، ١٩٨١).
ـ السالمي، نورالدين عبدالله بن حميد. تحفة الأعيان بسيرة أهل عمان. الجزءان الأول والثاني. (مسقط: وزارة التراث القومي والثقافة، ١٤٠١ هـ/١٩٨١ م).
ـ السمائلي، سالم بن حمود. أصدق المناهج في تمييز الإباضية من الخوارج، تحقيق وشرح سيدة اسماعيل كاشف. (مسقط: وزارة التراث القومي والثقافة، ١٩٧٩ م).
ـ السيد، رضوان. الأمة والجماعة والسلطة. (بيروت: دار اقرأ، الطبعة الأولى، ١٤٠٤ هـ ـ ١٩٨٤ م).
ـ ـــــ. مفاهيم الجماعات في الإسلام (بيروت: دار التنوير للطباعة والنشر، الطبعة الأولى، ١٩٨٤م).
ـ الشهرستاني، أبو الفتوح محمد بن عبدالكريم. الملل والنحل. تحقيق محمد سيد كيلاني، (جزءان)، (بيروت: دار المعرفة، ١٩٦١ م).
ـ الصعيدي، عبد المتعال. المجددون في الإسلام من القرن الأول إلى الرابع عشر ١٠٠ هـ ـ ١٣٧٠ هـ. (القاهرة: مكتبة الآداب، ب.ت).

- الطالبي، عمار. آراء الخوارج. (الاسكندرية: المكتب المصري الحديث، ١٩٧١ م).
- عبدالحميد، سعد زغلول. تاريخ المغرب العربي. الجزء الثاني (الإسكندرية: منشأة المعارف ١٩٧٩م).
- عبدالرزاق، محمود اسماعيل. الخوارج في بلاد المغرب حتى منتصف القرن الرابع الهجري (الدار البيضاء: دار الثقافة، ١٩٧٦ م).
- عمارة، محمد. الإسلام وفلسفة الحكم. (بيروت: المؤسسة العربية للدراسات والنشر، الطبعة الثانية، ١٩٧٩ م).
- ـــــ تيارات الفكر الإسلامي. (القاهرة: دار المستقبل العربي، الطبعة الأولى، ١٩٨٣ م).
- العماني، سرحان بن سعيد الأزكوي. تاريخ عمان المقتبس من كتاب كشف الغمة الجامع لأخبار الأمة (مسقط: وزارة التراث القومي والثقافة، الطبعة الثانية، ١٤٠٦ هـ/١٩٨٦ م).
- عمر، فاروق، تاريخ الخليج العربي في العصور الإسلامية الوسطى (بغداد: دار واسط للدراسات والنشر والتوزيع، الطبعة الثانية، ١٩٨٥م).
- عنان، محمد عبدالله. تاريخ الجمعيات السرية والحركات الهدامة. (القاهرة: إدارة الهلال، ١٩٢٦ م).
- غارديه، لويس. أهل الإسلام. ترجمة صلاح الدين برمدا. (دمشق: منشورات وزارة الثقافة والإرشاد القومي، ١٩٨١ م).
- فلهوزن، يوليوس. أحزاب المعارضة السياسية الدينية في صدر الإسلام: الخوارج والشيعة، ترجمة: عبد الرحمن بدوي، دراسات إسلامية، رقم ٢٢، (القاهرة: مكتبة النهضة المصرية، ١٩٦٨م).
- قاسم، جمال زكريا. «الأصول التاريخية لقضية عمان». المجلة التاريخية المصرية، المجلد ١٢، (١٩٦٤/ ١٩٦٥م).
- القلقشندي، أحمد بن علي (ت ٨٢١ هـ ـ ١٤١٨ م) صبح الأعشى في صناعة الإنشا (بيروت: دار الكتب العلمية، الطبعة الأولى ١٤٠٧ هـ ـ ١٩٨٧ م).
- المتوكل، محمد عطا، (صدر الدين القبانجي). المذهب السياسي في الإسلام. (بيروت: مؤسسة الإرشاد الإسلامي، الطبعة الثانية، ١٤٠٥ هـ ـ ١٩٨٥ م).

- مجموعة من الباحثين. **الديمقراطية وحقوق الإنسان في الوطن العربي** (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، الطبعة الأولى، أكتوبر ١٩٨٣ م).

- مروة، حسين. **النزعات المادية في الفلسفة العربية الإسلامية (جزءان)**، (بيروت: دار الفارابي، الطبعة الخامسة، ١٩٨٥م).

- معروف، نايف. **الخوارج في العصر الأموي: نشأتهم، تاريخهم ، عقائدهم، أدبهم**. (بيروت: دار الطليعة، الطبعة الثالثة، ١٤٠٦ هـ/ ١٩٨٦ م).

- معمر، علي يحيى. **الإباضية بين الفرق الإسلامية**، (جزءان)، (مسقط: وزارة التراث القومي والثقافة، ١٤٠٦ هـ/ ١٩٨٦ م).

- مؤنس، حسين. **أطلس تاريخ الإسلام**، القاهرة: الزهراء للإعلام العربي، الطبعة الأولى، ١٤٠٧ هـ/١٩٨٧م).

- النبراوي، فتحية ومحمد نصر مهنا. **تطور الفكر السياسي في الإسلام: دراسة مقارنة**، الجزء الأول، (القاهرة: دار المعارف، الطبعة الأولى، ١٩٨٢ م).

- النشار، علي سامي. **نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام**، (ثلاثة أجزاء). (القاهرة: دار المعارف، الطبعة الثامنة، ١٩٨١ م).

- النقيب، خلدون حسن. **المجتمع والدولة في الخليج والجزيرة العربية**. (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، الطبعة الأولى، أكتوبر، ١٩٨٧ م).

- هاشم، مهدي طالب. **الحركة الإباضية في المشرق العربي، نشأتها وتطورها حتى نهاية القرن الثالث الهجري**، (القاهرة: دار الاتحاد العربي للطباعة، الطبعة الأولى، ١٤٠١ هـ/١٩٨١ م).

- الوارجلاني، أبو يعقوب يوسف بن ابراهيم، **الدليل والبرهان (الدليل لأهل العقول لباغي السبيل بنور الدليل لتحقيق مذهب الحق بالبرهان والصدق)**. تحقيق سالم بن حمد الحارثي (ثلاثة أجزاء)، (مسقط: وزارة التراث القومي والثقافة، ١٤٠٣هـ - ١٩٨٣ م).

المراجع الأجنبية

- Arberry, A.J. (ed.). **Religion in the Middle East: Three Religions in Concord and Conflict.** Cambridge: Cambridge University Press, 1969.

- Cottrell, Alvin J., C.E. Boseworth., R.M. Burrell (ed.) **The Persian Gulf: A General Survey.** Baltimore: The Johns Hopkins University Press, 1980.

- Gibb, H.A.R. and J.H. Kramers. **Shorter Encyclopaedia of Islam.** Leiden: E.J. Brill, 1974.

- Hopwood, Derek. ed. **The Arabian Peninsula: Society and Politics.** Studies on Modern Asia and Africa, 8. London: George Allen and Unwin Ltd., 1972.

- Lambton, Ann K.S., **State and Government in Medieval Islam.** Oxford: Oxford University Press, 1981.

- Lewicki, T., «Al-Ibadiyya» **«Encyclopaedia of Islam.** New edition Vol. III, P. 648-660.

- Lorimer, J.G., **Gazetteer of the Persian Gulf, Oman and Central Arabia** Calcutta: Superintendent Government Printing, 1915.

- Macdonald, Duncan B., **The Development of Muslim Theology, Jurisprudence and Constitutional Theory.** London: Darf Publishers Ltd. 1985.

- Malone, J., **The Arab Lands of Western Asia.** Princeton. N.J.: Englewood Cliffs, 1973.

- Peterson, John E. «Oman in the Twentieth Century: Political Foundations of an Emerging State». Ph.D. Dissertation. The Johns Hopkins University, Washington, D.C. 1977.

- ————. «The Revival of the Ibadi Imamate in Oman and the Threat to Muscat, 1913-20» **Arabian Studies** 3 (1976), PP. 165-188.

- ————. «Oman, Persian Gulf and U.S. Security» in Studies of Middle East Problems: **The Impact of the Iranian Events upon Persian Gulf and U.S., Security.** Washington, D.C.: The American Foreign Policy Institute, 1979.

- Salem, Elie A., **The Political Theory and Institutions of the Khawaridj.** Baltimore: The Johns Hopkins University Press, 1956.

- Skeet, Ian,. **Muscat and Oman: The End of an Era.** London: Faber and Faber, 1974.

-Townsend, John,. **Oman: The Making of a Modern State.** New York: St. Martins, 1977.

- Wilkinson, J.C., «The Ibadi Imama» **BSOAS,** Vol. 39, Pt. 3 (1976). PP. 535 - 551



أشياء الدولة العربية في الرموز وعلم تفسير الأحلام أو في اللاوعي

علي زيعور

ـ القطاع السياسي في اللاوعي الثقافي، الدلالات المُحِقّة والمستورة في الدولة:

١ ـ إبانة:

تكشف القراءة المتعقِّبة أنّ النص يُخفي مدفوناً؛ وأنّ الوجه الرسمي للدولة، أو للمقال السياسي، محكومٌ بالتجارب الينبوعية، وبالطفلي والهوامي، بالاعتقادي والرمزي. ذلك أنّ الثاوي أعمق مما هو بادٍ، وما هو في القيعان والغياهب حيّ ومؤثر في الواقع وفي الواعي والعلائقي. فلا يَخضع اللاوعي، كقطاعِهِ السياسي المتعلقة بالسلطة، للعقلاني والمنطق. له «منطق» خاص؛ ويقوم على الأواليات الناقصة التكييف أو اللامباشرة؛ ويتّصف بأنه أناني يبحث عن اللذة أو ما ينفعه ويخدم دينامياته الخاصة. يعني هذا أنه متحرك بالمدفونات الحية[1]، والرغائب، والمحظورات أو المحرّمات والمقموعات، أي بما هو مضادّ للمُثُل والقيم، ولما هو نهاري في الانسان واللسان والوجه.

---

(١) من التجارب العربية الإسلامية الكبرى نذكر: تجربة النبيّ، التجربة الراشدية، تجارب انتقال السلطة، التشظي للسلطة، إلغاء الخلافة...؛ ومن التجارب العلائقية (أو من ذكرياتها الصادمة المدفونة حية)؛ الحروب الصليبية، الغزو المغولي، الرضات الاستعمارية، هزائم الأماني والطموحات المعاصرة...

يتفسَّر، طبقاً للمنظار هـذا أو المنهج، جـانب كبير من خـطابنا، التـأسيسي فالاجتهادي فالجهادي، في فضاء السلطة والقيادة والدولة. وذلـك التفسير جـزء من عملية وَغْيَنَة المكبوت والظلي، أو من إخراج اللاعقلاني، ومن تدبّـر المِخْيال واللاامتمايـز والمحرِّكـات المستورة للعقـل أو للخطاب وللفكـر السياسي العـربي. وستكشف الوَغْيَنة هنا تأثير الطفلي؛ وسلطة العُصابي القهرية؛ والتحـرك بما هـو تصورات رمزية، وهوامات عائلية، وعضوية أو اختصابية، وغير عقلاني...

وضْع ذلك اللاعقلي أمام نور الوعي، ثم تحت التحليل بالمناهج العقلانية ـ المعصـومية للدولـة والـرئيس، للجـماعـة والإجماع وفي الشخصيـة (الغـوث، القطب).

المعصـومية مقـولةٌ تـربط الاجتماعيَّ بـالكمال، وتلغي إمكـان الشر والنقص والخطأ في السياسي. هنا كملنة، وأَمْثلة، أي رفـع الانسان إلى الحقيقـة الكبرى والعدل التام. نلقى هذا التضخيم الذي يُنرجِس الرئيس في مقالاتٍ وحركـاتٍ إسلامية كثيرة: كالتصوف[٢]، والاعتزال[٣]، والإسقاطات عـلى مؤسسي الفِراق، وفي الأوليـائيـة، وفي الاسقـاطـات والتخيـلات حـول الجن المؤمن، والبـطل الشعبي، والـرئيس الإنفشـاني الكـرامتي، والجبـار [المتفـرِّد، المتغلِّب، الأطْـرون بحسب الـرسم العربي القـديم لكلمة ظـالم (طيرَن/ Tyran اليـونانيـة)...]، ورئيس المـدينة الفـاضلة عند فـلاسفتنـا القـدامى (وحتى عنـد ابن رشـد، في: ACPR)، والأب الحامي، والأم الحانية المرضِعة[٤].

والمهدي من جهة أخرى، هَديٌ وفداء أو فدية: فهو مُرشِدٌ رمـزي، ودالٌّ على الرشاد، وإشارة إلى بلوغ مـدينة الـرشاد والـرشد، أي حيث يسـود الحكم الراشد المحقّق للمساواة والعدل. من هنا فإن المهدية فكرة تتقاطـع، عند نهايـة

---

(٢) قا: الغوث، القطب، الولي الصوفي المتحقق، صاحب الكرامات؛ بل حتى الأبدال، النقباء، الخ.

(٣) الشهرستاني، الملل...، ج ١، ص ٥٧.

(٤) الحنين للفردوس المفقود، لعالَم الرُّحم الأمومي المفعَم بهجةً وسعادة وكمالات.

التحليل والتفكّر، مع الأفكار الصوفية(٥) والافاسية(٦) والفلسفية حول تخيّل «المدينة الفاضلة»؛ بل وهي أيضاً فكرة تجسّد النفس العاقلة، أو القوّة الحكيمة في الانسان، أو حتى الرجال الحكماء والناس العادلين الأفاضل.

المهدي هو حال من اهتدى فعلاً؛ وهو أيضاً النداء [الشخصية، الفكرة] الهادي. نحن هنا حيال المعطى والمُعطي، المسانِد والمسانَدة نفسها، الحكيم والحكمة.

تجسدت المهدية، كفكرةٍ عن المخلِّص أو كخلاصٍ ورمزٍ لتحقق السياسة الحكيمة أو الحكمة السياسية في الأرض، خلال ظواهر وتسميات تاريخية ومصطلحات عديدة. فقد عرفتها مذاهبنا الفقهية الكبرى ومنها الجعفري والزيدي [التشيع السُنّي، أو التسنّن الشيعي]، والتشيع الباطني، والتصوف (را: القطب أو الغوث)، والفرق أو الحركات السياسية المقهورة المغلوبة، والفلسفة (قا: الرئيس الفاضل، المدينة الإمامية عند ابن طفيل)، والقطاع الاناسي(٧)، والأنبيائية [القصص عن الأنبياء] ثم الأوليائية [قطاع الولاية والأولياء والأضرحة المقدّسة]، وطموحات بعض السياسيين عبر التاريخ وبعض المصابين بالعُظام [هوس العظمة والاضطهاد]، وقطاع الجن (المؤمن، على نحو خاص).

- المهدي، الشخص المُسْعِف، الأنبيائية، الجن المؤمن، الخضر، أبو العباس الأوليائية:

قد نستطيع اكتناه المعنى النمطي الأصلي للمهدي والمهدية بتضخيم الكلمة، أو بجرّها وتمديدها إلى الحكايا الشعبية، والمنامات، والدلالة اللغوية أو

(٥) المهدي هو، في التصوف، خاتم الأولياء (را: الكاشي، المصطلحات، ص ١٥٩).

(٦) قا: الأدوات السحرية المسعِفة في الاناسة والأفلام والأخيلة، كأن نفرك خاتماً أو دبوساً فنحقق أيّ رغبة. قا: الأخ الأصغر يحل مشكلات أهله وإخوته، الحيوانات التي تقدم المساعدة للصوفي أو للمسافر المهاجر إلى الله.

(٧) السلطان المتنكر يتفقد ليلاً «الرعية». للمثال: هرون الرشيد مع جعفر البرمكي والسيّاف؛ فهنا صورة مهدوية للدولة (السلطة، القيادة).

الاشتقاق اللغوي، وما إلى ذلك من المحكي والمعيوش والاناسي بوجه عام. فالكلمة مرتبطة بالهديّة أي بالصحبة والصداقة، بالوداد والتعاطف، بالمساعدة والعون[٨]. والمهدي هو الصاحب؛ والصاحب هو الاسم الثاني للمهدي ـ من هنا فإن من الممكن اعتبار هذا الحال، من الوجهة النفسية الرمزية، كناية عن الحاجة للصحبة ولما تمثّله، أو للمعونة والمساعفة، للهَدْي والإهداء والإرشاد، لتقديم الهديّة (العون) والتوجيه، للسداد والصلاح.

المهدي رمز تعرفه أمم الأرض[٩]؛ فهو الشخص المسعِف الذي نتمناه، وننتظر مجيئه عند المحنة. أو هو العون الذي نحتاجه في طريقنا إلى الهداية والحكمة والنور. وهو طاقة تشحذ النفس، وتحفِّز على الأمل والعمل. والشخص المُعين ظاهرة نفسية عامة في لغة البشري، وفكرة نمطية أصلية يعيشها الانسان منذ تاريخه السحيق؛ وفي سنوات طفولته وتصوراته الأولى عن العالم، وفي إدراكه لأبيه والآخرين والطبيعة[١٠]؛ المهدي اسم للسلطان المرغوب، أو تعبير عن السلطة التي نرغبها والرئيس الذي نحبه. والمهدية، من جهة مقابلة، صورة ترغبُ السلطة فيها وتودها[١١]؛

ـ الطاعن في العمر، ووجهاه الداخلي (الأخلاقي) والخارجي (القوانين، الدولة)، حكيم أو شرطي مجهول، ولي أو صوفي:

ربما تكون الكرامات الصوفية، وليس فقط أحلام التحول والاهتداء عند الرؤساء والفقهاء وفي الثقافة الرسمية، أكبر متاحةٍ نلتقط فيها رجلاً حكيماً (واعظاً، مرشداً) عجوزاً، مجهول الهوية (في أحايين كثيرة)، يلقي علينا توجيهاً

---

(٨) قا: المَهْدي والمُهْدي.

(٩) ربما يكون صائباً ـ بل ونافعاً أيضاً ـ تعقب ظاهرة المهدية في العقائد الجاهلية المرتبطة بالكعبة والهَدْي والضحية، بصوفة الولد المنذور، بالنذر والتعبّد والتضحية بالبشري وبالذات. . .

(١٠) قا: الأب المنرجَس أو الكلي الحضور والقدرة والمعرفة والجبروت، في تصورات الطفل وأنا مركزيته ونمط معرفته بالآخر والعالم والذات.

(١١) كل صاحب سلسطة، قبل أن يتغيّر أو يَفسد (قا: السلطة تُفسد/ corrompt/ النفس) يوف أن يقدِّم نفسه مَهدياً.

سامياً أو يطلب منا التحول، وتغيير السلوك؛ والقيام بعملٍ أو تنفيذ إشارةٍ حكيمة ومبدأ رفيع وسانحة (را: البوارق والسوانح في الفكر الصوفي). قد يتجسد الخوف الكامن من السلطة على شكل واعظ، أو شيخٍ يأتي في المنام، داعياً للتخلي عن حال؛ أو للسير في دربٍ مختلِف؛ أو للتوبة والندامة والتعقّل؛ أو لتحقيق رغبةٍ بالتكفير عن مشاعر بالذنب قابعة في داخلنا.

الشخص المجهول، في الحلم أو في الكرامة أو في الدناسة عموماً، هو الحالم نفسه[١٢]؛ أو ذلك الصوفي نفسه، وحتى ذلك البطل المتكلم؛ كما قد يكون هو الذات البشرية، النفس، الأنا.

الخوف المقموع، أو المتوقّع أو اللاواضح في الوعي، من العقاب، أو من السلطة، أو حتى الرغبة المكبوتة لأنها محرّمة أو غير مقبولة من القوانين والدولة، ظاهرتان نفسيتان قد تتجسدان في شخصية مجهولةٍ (شرطي، رجل السلطة، وليّ، إلخ). تعترض طريقنا؛ أو تخرج إلينا من تحت شجرة، أو من كهف؛ أو تكون جالسة أمام مجسد، إلخ. كأنّ اللاوعي، أو عمليات الاختمار اللاواعية، عامل هنا يمثل تلك الدعوة للتحول، أو النصيحة والموعظة. وبها فإن كل شيء يكون جارياً داخلِ مسرح الذات، ويكون الجديدُ ثمرة تحليلٍ خفي مديد؛ فما الواعظ هنا إلّا معلّم داخلي أو نداء الأخلاق والأنا الأعلى أو المحظورات وقوى مكبوتة مسجونة تسعى للظهور. فهنا محذِّر، أو صوت الحكمة والمبادىء الخافت. يهمّنا، من بين الحصور الخيالية الكثيرة للسماء، ما يتعلق بالسياسة والسلطة اللتين تغذتا كثيراً وفي كل الأمم والتواريخ بالمدلولات الزاخرة الفاعلة جداً للسماء[١٣]:

أ/ السلطة هي القوة؛ وبالعكس. فإن السماء هي قوة، وعلو، وارتفاع،

---

(١٢) الشخص المجهول، في المنام، هو أنت، أي صاحب المنام نفسه، قا: الظل في الشخصية الواعية.

(١٣) للسماء تسميات أخرى أو مصطلحات متصلة بها، من مثل: الجنة، النعيم، الفردوس، الغيب، الحياة الثانية.

وشاهِقية. . . من هنا تلتقي هذه المدلولات للسماء مع ما هو خاص بالسلطة لأن السلطة هي أيضاً قوة، وعلو، وارتفاع، وشاهقية، وصعود أو ارتقاء. فالسلطة (الرئيس، إلخ) هي الملك. بهذه الروحية نفهم ربْط أصل الرؤساء، قديماً وحتى اليوم، بالسماء ومُحفّاتها وموحياتها: هذا ابن السماء، أو ابن ماء السماء؛ وذاك ليس ابن امرأة، أو هو بلا أب، أو لا يتزوج إلّا من أقربائه لأن النسب هنا سمائي [خاص، رفيع، متميز، روحاني، ذو سمو ولباقة. . .]. السماء هي، رمزياً وإناسياً، الملك (أو السلطة، السلطان، الرئيس، إلخ.).

ب/ **السماء هي الأب**: كلاهما رمز للرفعة [بنظر الولد، في الرؤية الطفلية للوجود، وفي المعرفة اللاعقلية] والعظمة، بل وللقوة والعدالة أو الفردوس والنعيم.

ت/ السماء تتلاقى، على صعيد الرموز، مع السلاح: كلاهما رمز لما هو نقي، ومحض، وارتفاع، وسمو. والسلاح السماوي، وحتى الإله [المعبود] المسلّح أو استعمالات اللغة للجذر (بَ، لَ، سَ) تعطي البَلْس (البَلْص، الاحتيال، المكر، إلخ.)، والبَسْل (القتل، الجرجرة حتى التمويت، إلخ.)، والسَّلْب (أخذُ الأفكار أو اللبّ والممتلكات، إلخ.). وكلّ هذه الاستعمالات مرتبطة بالوظائف الملقاة، في الرمزي والمخيال والواقع، على إبليس. إنها وظائف تجعل منه فكراً، **أو عقلاً**، يلتبس فيه المكر والانتزاع والخبث والبراعة، الكفر والتغطية والمضاد للأخلاقي. . .

أخيراً، ابليس سلطة في عالم الفن: الشعر، والغناء، والرقص. والشيطان مرتبط بالجن والابداع، بالحدْس وقوة الخَلق والجدّة. فصاحب الصوت الجميل مرتبط بالجن، وللشاعر الكبير شيطان (شيطان الفرزدق: عمر). وابليس نفسه ناظم شعر ذي أفقٍ وجودي النظر، فكراني.

الأهم، أخيراً، أن ابليس كان، قبل تعمير الأرض قائداً. وما يزال رمزاً للسلطة في بعض من وظائفها السلبية والغائلة أو الملتوية والمقنّعة المُغرية. . .

إذن، ابليس هو تارة شهوة عارمة، ورمز للبطن بمتطلباتها؛ ولكنه أيضاً رمز

للتمرد، وحتى للطرب والانبساط والغناء والرقص. كما تمثل الكرامات شخصاً مسافراً يحمل عصاه أو شيخاً كبيراً، وليس فقط رمزاً للنوازع الشريرة (يمثلها الشيطان، في أكثر الحالات). فهو الشخص الكثير الحركات (البارع، الضرامي، الالتوائي أو الحاذق، الزئبقي)، وهو الخيال أو الأفكار.

من الممكن جداً أن نرى في إبليس، في قطاعنا الاصطوري والاناسي والتصوف وفي تفسيرنا للأحلام، رمزاً للعقل[14]؛ ومن المعبر هنا أنّ الجذر اللغوي/ المعنى المذَوْثن، يمثّل الأبَ اللاوعيَ الوجدانيَّ[15]؛ كما قد نستطيع أن نفسر ظهوره في المنامات، وفي الأصاطير ومنتوجات المخيال، بأنه العقل والارادة، أو الجزءُ الواعي من شخصيتنا الخاضعُ للقيم والأنا الأعلى. ولعل اعتبارنا له كرمزٍ للفكر، وحتى للتراث[16]، لا يخلو من صوابية وسداد.

وكما هي الحال بالنسبة للأستاذ والفقيه والشرطي، لرجل الدين والتعليم ورجل الأمن، فإن الأب هو أيضاً رمز للأنا الأعلى أو لرغبةٍ (مقموعة حيناً وغير واضحة كفايةً حيناً آخر) في الارتفاع والمحضية والنقاء، في التطهر والتوجّه نحو الأسمى والأنقى، في القوة والفحولة والمنعة، في اجتياف قوى الأسد والنسر والملك والمعلّم... وإذا كان التماثل بين السلطة والأب والسماء (السمو، الرِّفعة...) ظاهرة تاريخية شديدة البروز، عامة، مشتركة بين البشر؛ فكذلك هو الحال أيضاً بين السلطة (والمحضية والولدينية والنقاء والطهارة (قا: الوظائف التطهيرية للسلطة).

وصار ممكناً الآن أن نرى جيداً، وعلى نحوٍ أبرز، أن المَلِك والأب رمزان

---

(١٤) قا: يونغ، علم النفس والخيمياء (بالفرنسية)، ص ١٢١. أيضاً: م.ع.، ص ص ٢٧، ٩٥، ١٢٢.

(١٥) الوجداني المقصود هنا، والذي قد يمثله الأب، هو العواطف والمشاعر والميول. وهذا الرسمال، عند الفرد أو في الأمة، معتم ومعظمه مطمور أو غير عقلي وغير واضح.

(١٦) سبق أن رأينا ذلك. فقد اعتبرنا التراث بديلاً للأب، أو حتى للأمّ (وللوالدَيْنية عموماً)؛ بحيث جعلنا التشكيك أو التبريك والتقديس بجانبٍ أو تقديساً للجانب الثاني من المدالية الواحدة.

متبادلان: يتغاذيان، ويتناضحان التعزيز والوظائف، في أخيلةٍ مشتركة وهو أمامنا، أو في الأساطير والأحلام والثقافة الشعبية والمعيوشيات، بل وفي المشاعر والمواقف، ولا سيما في الحَيَوْنسانية(١٧) حيث يكون النسر، للمثال، رمزاً لكليهما أو حيث كلٌ منهما (الملِك والأب) رمز للقوة والنقاوة والصعود. الأب هو الرئيس؛ ذلك في تصوراتنا الكامنة، وهواماتنا، وفي المطمور واللاواعي. لقد أظهرت الحرب اللبنانية، بدون مقْصدٍ واعٍ، العلاقة بين الأب والرئيس. فكل مسترئس، أو محارب، أو راغبٍ في التعملق وإظهار الجبروتية الاستعراضية، غطّى اسمه الحقيقي بلقبٍ دالّ. وهكذا ظهر أبو الأبطال، أي رئيسهم؛ وأبو الأهوال، وأبو العواصف، أو الأرياح، أو النيران، والجماجم أي القادر والمتحكّم، القاهر والمتسلّط عليها.

لم يكن الرئيس مكمِّلاً للجماعة، أو لاتباعه؛ بمقدار ما هو ممثِّلٌ مجسِّد للأب، أو للسلطة الأبوية بالمعنى المعطى لها عند الطفل لـ «الريفي» أو في المجتمعات غير المصنَّعة بعمقٍ واتساع.

ز/ لعل التقسيم المرتكز على توزيع الفعل (والجهاز النفسي، أو مقامات الشخصية) في النظرية العربية الراهنة المتغذية بأصول الاجتهاد، قادر على تشييد نِماطة مقبولةٍ معقولة هي: نمط المحظورات، أو الجهاز النفسي في مقام [أو في موقع] الهذا (المقموع، المظلِم، اللاواعي، الذي لا نقدر على إظهاره برغم تأثيره فينا)؛ وهنا نجد الميول والأفعال والنفسانيات الخاضعة لقمع السلطة والوعي الأخلاقي والمُثل. أما نمط الحلال فينطوي على المستحَبّ والمندوب والجائز والمكروه، أي كلّ ما تسمح السلطة (الأنا الأعلى، الدين. الخ) بإشهاره بين الناس؛ وهذا هو الوعي في مَواقعية [طوبولوجيا] التحليل النفسي الفرويدي للشخصية. يبقى نمط المفروضات؛ وهنا نجد الواجبات واليَنبغيات وما إلى ذلك مما تفرضه السلطة على المواطن في عمليات جَمْعَنته (دمْجه بالمجتمع]

(١٧) الحَيَوْنسانَة: قطاع إناسي (نلقاه في الأحلام، والأساطير، والقصص أو المعتقدات الشعبية، والتحريفات والخرافيات. . .) يجمع في كائن واحد حي الإنسان معاً والحيوان. جَمْعُهما في كائن احد تعبير عن كَمْلَنة للإنسان حيناً، وحتى للحيوان أيضاً.

ورَوْحَنته، إذْ هنا موقع الأنا الأعلى (الوعي الأخلاقي) بحسب المواقعية الفرويدية لجهازنا النفسي.

لكن هذه البَنْيَنَة للمِخيال قد توقع في التبسيط، والاعتسافية، وفَرْض الاصطناعي، عند محاولة التحليل والمقاربة. لذا، وبرغم منفعة النماطة والبَنْيَنَة، يكون ملازماً لنا أنّ على النظرية أن تضيء العملي والممارَس؛ وليس لها أن تُعتّمه وتتسلط عليه. كما يقود التحليلَ أيضاً الوعيُ الواضح بأن لا قطيعة حاسمة بين العالَم الخارجي وما هو نفسي؛ وبأنّ الدلالات تتعدد وتتصارع، أي بأنّ للرمز أكثر من معنى واحد، وله ظلّيات ومُحِفّات وتوابع؛ وبأن ما بين المرموز إليه والرامز لا تقوم استمرارية بمقدار ما قد يتشاركان ويتطابقان أو يتماثلان ويتشابهان...

القسم الثالث:

عند الانسان بسبب وحدة الجنس البشري؛ أو بسبب تشابهٍ نسبي في الردود على مثيرات متشابهة، أو نتيجة لاستعاراتٍ وتأثرات بين الحضارات عبر الزمان والجغرافيا. لا ندرس هنا تلك القوى الدينامية التي تنتج الرمز، ولا طرائق انتاج الرمز، أو المنطق التشبيهي؛ فالمهم لنا اقتطاع «قطاع» الرموز داخل المساحة الشاسعة للسلطة وللدولة داخل تجربتنا التأسيسية؛ وداخل تجربتنا المعاصرة حيث تطورت ببطء بعض الرموز، وبدا أنَّ كثيراً منها هو ـ برغم محليته وخصوصيته ـ عامٌّ جامعٌ أي معروف عند البشري.

- قراء الرموز في الفعل السياسي وطرائق استكشافها؛ التأويلية والأحلام:

عملية قراءة الرموز، في مجال السلطة، هي عمليةٌ مرتكزة على طرائق تحدد الجزء ثم تتعقبه في ميادين متعددة. كيف نكتشف دلالات الرمز الأساسية أو خطوطه الكبرى ومعناه الرئيسي؟ ثم كيف نحذف أو نُبعد مؤقتاً، ولأسبابٍ منهجية، الدلالات الثانوية أو الظرفية والغائبة والمتغيّرة؟ بعبارة أخرى، كيف نصل إلى القانون العام في الكشف عن المعنى الرمزي العام، وفي التأويل؟ ما

هو الطريق إلى ذلك المعنى الذي هـو، بحسب ابن خلدون[١٨]، عام شـامل لكن قابل للتغيير بحسب القرائن والشواهد والسياق؟ ثم ما هي، بعد ذلك، فلسفة التأويل أو فنّه؟ ما علاقة التأويلية بالرِّمازة؟ الجواب هـو أن نتساءل: كيف نفسر الأحلام؟

يتميز بالدقة التحليلُ الذي قد يبلغ بنا للاستنتاج بأن الحلم تعبير، وكاشف عن الشخصيـة، وظاهـرة عـالميـة، ولغـة. . . وقـد خفت الاتّهـام الـذي تلقيـه الفرويديـة على الحلم: كـأن يقال إنـه لص، مجرم، ضيف، إلـخ؛ أو أن تجعله كله وبمبالغة تعبيراً عن مكبوت. ويـلاحَظ أنّ اختصاصيـين عالميَـين[١٩] في الأديان والأساطير والأصاطير، في الإناسة والمخيال وما إلى ذلك، يكررون اليـوم أفكاراً متقاربة تعـطي للحلم، وللأصـطورة والمخيال، دوراً أسـاسياً في حيـاة البشري ونفسيتـه، في عقله يرفـع المعنويـات ويحتمي، يتَسَيَّس ويتَرَوحَن، بـاللجـوء إلى الصوت والألفاظ.

ـ الرِّمازة [علم الرموز، الرمزياء، الرمزيات]، الرموز واسطة مشتركة للتواصل بين الأمم:

هنا ميدان علمي[٢٠] صعب بسبب تعدد العلوم التي تتقاطع معه، وترفده ثم تتغاذى معه. هو علم يَدرس وظائف الرمـوز وتطورهـا، أو صراعها وتكـاملها؛ ويَـدرس سلطة الرمـزي والاعتباري التي هي مؤثـرة، كـالـوقـائـع، في السلوك والروابط، كما في إقامة التشـارك والتآلف بـين الطبيعـة والانسان، بـين الثقافـة والبيولوجيا، وفي التواصل والتشابه بين الأمم وعبر التاريخ. إن القوة الرامزة في الانسان[٢١]، ذلك «العقل» أو الجهاز الـذي يُنتج الـرموز، واحـدة تدبِّـر الشكل

(١٨) را: ابن خلدون، المقـدمة (بـيروت، مكتبـة المـدرسـة. . .، ط ٣، ١٩٦٧)، صص ٨٨٢ـ ٨٨٨.

(١٩) من هؤلاء: يونغ، دوميزيل، ميرسيا إلياد، كرابّ، دورانْ. . .

(٢٠) شغلت الرموز اهتمام الانسان منـذ أزمانـه الأولى. والاغتناء بهـذا العلم اليوم ليس أدنى أهميـة من الاغتناء بالعلوم الدقيقة كالفيزياء والرياضيات.

(٢١) القوة والرامـزة، أو المِرمـازة (على غـرار: الفاهمـة، الحاسّـة، العاقلة) قـوة منفتحة عـلى العالم والشامل. ومن التبسيط النافع، لكن الخطي والآلي، اعتبارها في منزلـة متوسـطة بين الحـاسّيّة والعاقلة [أو الفاهمة (؟)].

والمضمون، الكلام والفكر، ليس فقط للمقال العلمي؛ فالمقاربة تمتد هنا للاحتفال، والطقس، وشتى الشعائر، والعلامات العائدة للسلطة أو التي تحيل إلى مرجعية الدولة والخلافة والامارة. فإلى جانب الرسمي والكلام المنطوق والتعبير اللفظي، في السلطة أو الدولة والسياسة، تتحرك احتفالات وتعبيرات غير لفظية، ورموزٌ خاصة بتلك الدولة عينها وبالممارسة السياسية عموماً. وذلك ما سنحاول، أدناه، مقاربته عن طريق استكشافِ رموز «أشياء» السلطة؛ أو عن طريق استكشاف الرواسب المطمورة لعلائقنا وتجاربنا مع الدولة وخطابها وموجّهيها.

كل من المخيال والعقل الدورَيْن المتناقضَين، ووحّدوا الضدَّيْن (السلبي والايجابي)، في التراث العربي الاسلامي. لا نستطيع رمي الأصطوري؛ فثمة أصاطير تنشأ اليوم مع العقلانية الراهنة، وأخرى ترافق الأوضاع القائمة والمرغوبة. وليس ممكناً حلّ صراع العقلاني والأصطوري بمجرد الرغبة، أو باغفال دور الأول في عطاءاته وتغاذيه مع الأدبي والايديولوجي أو النفسي والاعتباري. وكما لعب المخيال دوراً كبيراً في توحيد رؤية العالَم والانسان والقيم عند الأمم الاسلامية، فهو ما يزال قادراً على إعادة إنتاج التصورات والمعيوشات التي تحرِّك وتثير، وتوجِّه التماسك النفسي الاجتماعي، وتقود الايديولوجيا والروابط. فالرموز الكبرى، والشعائر العامة، والنسغ الروحي والوقود المشاعري، توفر كلها الامكان والشروط، وعلى نحوٍ لا يُلغي العقلاني أو العاملَ الاقتصادي، لتغطية الانجراحات وبلسمة مشاعر الدونية التكنولوجية أو مشارع الكفّ والصدّ وتقلقلِ الشعور بالاحتماء. إنّ المخيار إذاً، كالتجارب الينبوعية الأولى المتحكِّمة في اللاوعي الثقافي عندنا، هو الساحر الذي يقوم بدورَيْن يتنافيان لكن يوجدان معاً: إنه مِحرِّكُ قوى وأفكارٍ؛ ومنتِج أوالياتٍ غير مباشرة وغير عقلانية محضة. وتحليل المخيال طريقٌ إلى تحليل الذات وخطابها، وجهاز للكشف على الانجراحات المستورة والكوامن، وعلى القدرات ونسغ هذه القدرات أو جذورها. كأنه «عقلنا الشفهي»، ومعانينا المطمورة الناقص منها والايجابي، وبُعدنا الغوري الفِيّاوي؛ وذلك ما تنفعنا تعضيته وإعادة ضبطه

وتوجيهه انتهاضاً من وَعْيَنة الرموز، والعلامات، والشواهد وسائر ما هو ثاوٍ ومكبوت. . .

ـ المرجعية اللاواعية، والمِخْيال والبُعد الذاتيُّ النزعةِ [الذاتاني]، في المقال الواعي:

للمِخْيال حقل هو الاعتقادي والرمزي، الايماني والاعتباري، الأصطوري والليلي أو المعتِم. ذلك أنّ المخيار هو «المرجعية اللاواعية»، والبُعد الظلي؛ إنه، كما مرّ، الهوامات، والتصوراتُ الذاتيةُ النزعة، والرغبات، والعواطفي واللاعقلي. فهو بذلك ما هو يحفّ وتابع أو كامن في المقال العلني؛ أي أنه الغوري والنفسي، الرموز والمعايير، والتجارب المدفونة في الغياهب والخصوصي والطفلي. . . إنه، من جهة أخرى لاصقة، مصدر إبداع، وطاقةٌ خلاقّة. فهو منتِج للصور أو للأخيلة وليس هو أفهوماً فضائياً [حَيِّزياً، مكانياً]؛ إنه دينامي ضرامي، وليس سكونياً راكداً. لذلك، فقد تبقى ناقصةً المقاربة التي تكتفي بالأفاهيم والمرجعية العلنية، أو التي تُغفِل القطاع المعتِم، أو الصورة اللاواعية، أو المخيال، والرمزي، وإلى ذلك من الدلالات التابعة، والمُحِفّة والظلية. من هنا ينبع زعمنا بأن دراسة الفكر السياسي العربي الاسلامي، واكتناه علائقية المواطن بالسلطة قديماً وحتى التاريخ المعاصر، تستلزمان ملاحقة ذلك المعيوش والرمزي وما شاكلهما. فالنظريات جزء، وقطاع فصيح علَني ونخبوي؛ أما التطبيقي والنافذ فنقرؤهما في قراءة الرموز. ولعلّ رؤيتنا للسلطة والدولة، للحاكم والمحكم وعلائقيتهما التاريخية القلقة اللامتوازنة، تَتَمَظهر منعكسةً على شاشة الأحلام والأساطير، الأمثال وقطاع الاناسة عموماً، على نحوٍ هو أوضح من تَمَظْهرها في نصوص المنظِّرين، والوعّاظ، والآدابيين، وكتّاب المرايا والوصايا. هو خطوة كبرى على الطريق إلى إعادة ضبط الذات، وكشف المزيِّف والمزيَّف، وتخفيف ثقل اللاعقلي [اللاواعي المطمور، الأسطوري، الدلالات التابعة، الظلي، الحري]. وبذلك التفريغ اللانفعالي، وبالتعزيل، تتحقق خطوة كبرى داخل سيرورة التحليل للظواهر، أو إخضاعها للتفسير الموضوعيِّ المناهج، وللسببية التاريخية، ومن ثم للعمل العلاجي بعقلانية وتجريب:

- استيعاب الأنا الراشدة لما هو طفلي واعتمادي وهلعي في رؤيتنا للدولة والقوة والسياسة:

تتلاقى كُتُبنا الفقهية، أو رؤيتنا للسلطة، على التأكيد بأنّ انعدام الدولة إبطالٌ للعقود والصلوات والمنح والمبادلات و. . . ، و. . . ؛ بحيث أنّ الطابع التهويلي التأثيمي، وهو مشترك أو عام ومتحكِّم، مشحون بالانفعالي وبالإصرار. تبدو تلك «الحركة» أو البنية القاهرة، قسرية غير إرادية: كأنها عُصاب، أو فكرة استحواذية متسلِّطة. هي محكومة بذكريات صادمة، وعلائقية آثارية أي سحيقةٍ طفلية، تُقدِّم فيها الدولةُ أباً حامياً، وحارساً كليَّ الجبروتِ والحضور. وبذلك فإنّ الأمة تظهر، في تلك الشيماءة[٢٢]، طفلاً قاصراً شديد الاعتماد على والده؛ أو يُنَرجِس الأبَ ويسلِّطه. لكن تلك التصوراتِ الهلعية، والخوف اللاسوي العُصابي من فقدان السلطة، دليل رغبة غير متحقِّقة: فهنا نقصٌ في السيطرة على الخارج؛ والهلعُ من تخلخل السلطان مظهرٌ لعقدةٍ متحكِّمةٍ كامنة، وشكٌّ في قدرة الأمة واستقلاليتها. . . إنّ تصوراً للسلطة شديد الخوف عليها، كثير التمسك بأذيالها توخّياً للذوبان فيها، هو تصوّر يذكّر بالطفل يعتمد على أبيه المضخَّم موقعاً وقدراتٍ وأدواراً، وينبع من رؤيةٍ تبخيسيةٍ تطفيفية للأمة، للذات أو للنَّحْنُ. يشكِّك في بلوغها الرشد، يؤنِّبها ويؤثِّمها، يُبقيها في مرحلة الطفولة البهجية (المرتاحة، الواثقة) الخاضعية لسلطةٍ خارج الأنا أو قائمةٍ خارج الشخصية.

- وَغْينة الشيماءات الجسدية، والعالية، وذاتِ الرؤية الجنسية، والثنائيات المسطَّحة الآلية:

مَرّ أننا قد نلتقط، في تصوراتنا التراثية للدولة (والسلطة عموماً)، ما يكشف عن إنزال الناس للدولة في منزلة الأنا الوالِدينية [الوالِدية]. في تلك

---

(٢٢) شيماءة: شيما (schéma). ويستعمل البعض: أسكيمة، أسكيم؛ وآخرون أخفقوا في استعمال: أخطوطة، خطوط عريضة، أرسومة، الخ. من كلمة شيماءة تصدر فعل، وصفة (نعت)، والفلسفة أو النزعة لتقديم الفكرة على نحو فضفاض، واسع الأرجاء، عمومي.

الهوامات، والتمثلات اللاواعية والصور المستورة، تكون الأمة [الجماعة، العائلة، الشعب، الناس، المرؤوسون] في مقام الأنا الطفلية ترضى وتُطلب، تحبّ معاً وتَنْفُر، حيال زجْر الأبوَيْن وتقريعهما أو حنوهما وعطفهما. تُسلِّم الأنا الطفْلية لأنها اعتيادية، متمركزة حول ذاتها وأنويتها: تتحرك كأنها قاصرة، مصابةٌ بالصدّ الفهمي، متوهمةٌ [بسبب تحركها طبقاً لمعرفةٍ اصطناعية النزعة، تلفيقانية، غير تحليلية، ميثومانية، تشارُكية، مُنرجسة للأب، إلخ.] جَبروتية الوالد، قلِقةٌ من فقدانه، هَلوعةٌ للارتماء أو للسكن فيه والتماهي به. إنّ خطاب الصحة العقلية يضيء تلك القيعان، ويدفع باتجاه استيعابها وتقليص تأثيرها الانفعالي أو سحب روحها المقلِقة المتحكمة في الوعي والعلائق[٢٣]؛ يقال الأمر عينه أيضاً بصدد شيماءات ترمِّز السلطة والمحكومين بالرأس والأطراف [تصَوّر عضوي النزعة = عضواني]، أو بالفاعل والمنفعِل، الإخصابي والأرض[٢٤]، المذكَّر والمؤنَّث... بيد أنّ أخطر شيماءة أُسيء تثميرها هي، كما سنرى، وضعية الراعي والسائمة، وهذه مقولة أو تجربة عريقة، موجودة في شتى أمم الأرض أو هي أحد «الأنماط الأصلية» المشتركة في خطابات الانسان في الملك (القيادة، السلطة، القوة، القدرة، السياسة)[٢٥].

الخوف من عودة الخوف الهاجع: تحليلُ الفكر المعاصر في الدولة والسلطة، تحليلاً يتعقّب القهري والطفلي واللاواعي، المستور والايديولوجي، يكشِف لنا أنه فكر يكرر، على غرار ما في عُصاب الاغتسال أو المحو اللاإرادي لذنبٍ أو

(٢٣) من الشيماءات العائلية التي قد نتصور طبقاتها، أو تتغذّى بها، السلطة السياسية: أ/ ترميز الدولة (الحُكْم، النظام) بالأب الحامي الذي يمنح أولاده الرعاية، ويقيم بينهم العدل والمساواة، ويفرض عليهم هيمنته أو «هيبته». ب/ تصوّرها على غرار أمّ مرضِعة... ت/ الحنين إليها حنيناً نكوصياً إلى الرَّحم، والدفءِ الأمومي، والفردوس الطفولي... ث/ تصوُّرها أخاً بكراً يرث وحده أباه؛ ويحتكر تراث العائلة ومالها دون إخوته الآخرين (الفِرق الأخرى، الأقليات، المحتج والرافض والمتمرد)... في كل الشيماءات العائلية موقف طفلي متحكِّم، وأنا مركزية، ومعرفة غير عقلانية بالواقع والذات، وأواليات سيئة...

(٢٤) الدولة هي، في ذلك التصور العاجز، الحارث والآلة والماء الضروري.

(٢٥) سنرى أيضاً: المِلك والشمس، المِلك والأسد.

لهوام ذنبٍ، موقفاً يُظهِر الخوف والحذر من السلطة: يشدد على أنها قمعية، أمٌّ مبتلِعة غالة، أبٌ مضطهِد، مريضة بالتفرد وبعصاب الرئاسة... وهكذا، وعلى غرار ذلك الذي يغسل يديه بلا إرادةٍ أو بوسوسة، فإن الفكر العربي يعيد تعضية ذاته، متوخياً التكييفانية، عبر التكرار القسري للنظر في «مقامه» وفي «حاله»، في مواقعيته وفي غماطته. إنه كالمضطرّ، أو كالمرغَم، محتاج لأن يغسل مشاعر الذنب (... والإثم، أيضاً) المتولِّدة من تأثيرات العجز اللاواعية عن بناء الذات المثالية. فهنا، في مجال الدولة، لم تتحقق عندنا الدولة التي تتغذى بالديموقراطية واحترامِ الانسان، يَرُضّنا اليوم أننا لم ولا نحظى بالسلطة الموحَّدة، والسيادة الشرعية المستعصية على المتفرِّد والمستبد أو «الجبّار». من جهة ثانية، إن فكرنا المعاصر يعي خطورة، وصوابية أو صَلاح، الأطروحةِ التي تقرر أنَّ السلطة المتمثلة بالدولة المركزية القوية ليست دليل رقيّ حضاري هو «أرفع أو أعمق» من حال المجتمعات التي لا تكون فيها الدولة متسلطةً موحَّدة (قا: نظرية كلاستر). إذْ نحن اليوم، برغم أننا نتبلسَم أو نخفِّض الانجراح النرجسيَّ بتحيين تلك المقولة عند تفسيرنا للدولة العربية الاسلامية ثم لنقصان الدولة الموحَّدة العقلانية والشوروية في وضعنا الراهن، نخاف من «مقام التسلي» لتلك النظرية خشية الوقوع في براثن التسليم للدولة القطرية الراهنة؛ ثم خوفاً من عودة الخوف الأول المتمثل بالتشظي والانقهار، بتشتّت الأنا ووهنها. وبكلماتٍ أقرب إلى البساطة، إنّ حذرنا هنا اثنان: من موقف المؤثِّم للنَّحنُ بسبب عدم تحقيقِ الدولة الديموقراطية المقاتلة للمتسلِّط أو الأطرون؛ ثم من موقف الرضى بالنظرية التي لا ترى انجراحاً ولا دونيةً في الدولة التي لم تكن في الماضي، ولا هي اليوم، غير موحَّدة أو غير قوية جامعةٍ للأمة كافةً. فما الخوفان الأول والثاني، في عمليات إعادة تعضيةِ الذات، سوى عارضٍ يكشف عن قلقنا من عودة الخوف الهاجع الذي يمثّله استمرار الجبّار، واستمرار الدولة القطرية [اللاديموقراطية؛ اللادولة الواحدة للأمة] كعائقَيْن للتكييفانية ليس فقط في الفعل السياسي الحر؛ وإنّما كذلك أيضاً في مجال التعامل الصحي المتزِن مع السلطة، ومجال محو أو غسل الرؤية السلبية للدولة والقوة، للشرعية والسيادة، للموقع الواجب أن يكون فيه الحاكم وللدور الذي يحق أن يكون للمحكوم.

ـ الرواسب اللاواعية:

دورة أجهزة اللاوعي والمخيال وعلم المعيوش في دراسة السلطة.

١ ـ ضرورة الوعي باللاواعي والمعيوش لإخضاعهما للعقلاني والتجريبي:

تسود في الحلم، وفي المخيول أو حيث الأصطورةُ والاستعارة، مملكة الرمزي؛ ويَخفُت المباشر والفكرُ الصارم. ومن المعروف أنّ الانسان في هذه الأزمان يرتدّ، في حماس واعتناء، على الإناسي والشعري، الرمزي والتأويلي، المقنّع والهاجع...؛ وكأنَّ القصد هو أكثر من إعادة الاعتبار لذلك القطاع، وأكثر من استعادة التوازن في البشري، وأكثر من الرد على «تقديس» ـ مُبرَّرٍ ونافعٍ ـ للعقلاني المحض، والمادي والمحسوس، والغرض أو الشيء، والإنتاجيّ الكثير والتقاني، المصلحي والمنفعي والتبادلي...

ليس موضوعنا دراسة تكوّن الرمز؛ لكن لا بدّ من الإشارة إلى الوحدة بين الفكر الرمزي والفكر الأفهومي، أو تكاملهما، وتبادلهما الغذاء. كذلك فإنّ بين الحسي والرمزي، بين ما هو في الذهن والواقع والمِخْيال، اتّصال وتماسك. فالإنسان ليس ملكاتٍ منعزلة متحاربة؛ ولا هو تَمرتبٌ جامد لقوى أو لمناطق مقفَلة على بعضها. وليس العقلاني مطالبةً بإلغاءٍ سطحي قطعي للأصطوري؛ وليس الواعي إظهار رغبةٍ بحذف اللاواعي: القضية أعقد، وأغنى. ذلك أنّ المِخْيال قوة، وقدرةٌ ضراميةٌ للبشري خلّاقة. ولا يحتاج الدارس إلى التنقيب والتحليل كي يُظهِر أنّ المخيال يلعب دوراً في حياة الانسان وفكره لا يقل عن دور العقل، ولا يعاد التفكير المنطقي الرياضي والمعرفة البَعْدية أو التجريبية، والعلوم والابداع[٢٦]. واهتمام العقل بالمخيال هو اهتمام بظاهرةٍ نفسية اجتماعية أساسية في الانسان، عريقة، سابقةٍ للعقلانية المحضة، وللإنتاج الدقيق الموضوعيّ المنهج. كما أنها ظاهرة ربما تكوِّن الأسسَ لحياتنا النفسية، وتتحكّم هي والقوانين بأعماقنا وبشخصيتنا الواضح منها والكامن. ولعل اللاوعي،

---

(٢٦) التِّقانة = توضَع في مقابل الكلمة الأجنبية: تكنولوجيا.

والوديان السحيقة أو الجوانب المظلِمة، من أبرز المصطلحات التي نستطيع التعرّف عليها من خلال الانصباب على المخيال، والأناسي؛ أو على ما هو أحلام، واعتباري، ورمزي ونفسي أي، بكلمة ملخّصة، على كُلّية الحياة البشرية وعلى النفسانية البشرية برمّتها.

قد يحقّ لنا نحن الذين يتمسكون بالانقياد للعلم الموضوعي وحده، ويقتنعون بأنّ العقلانية والصرامة المعروفة في العلوم الدقيقة هما وحدهما محرّكا الفكر القدير المنشود ومسبّبا التكييفانية الخلاقة، أن ننفر من العودة إلى أجواءٍ تَستعمل مصطلحات من مثل: الرمزي، الصوفي، الخيالي، الحدسي، الايماني، الباطني، الأصطوري. بيد أنّ ذلك النفور، أو ما إليه من انفعالاتٍ وردود فعلٍ ضد «عودة» المخيال إلى الساحة، سلبٌ آخر يحتّم هو نفسه إقامةَ معرفةٍ منهجية [علم] لهذا القطاع هي هدفٌ ضروريٌ في الفكر العربي الراغب جداً، والمحتاج جداً لإنتاج العلوم والتغذّي بمنهجية علوم الطبيعة... وسيُظهِر ذلك العلم دورَ العقلاني في مراقبة الحدسي، والكشف الصوفي، والالهام، والابداع؛ وقدرةَ الخيالي والرمزي واللاواعي في تحريك الحياة وحيال الفكر الأفهومي [المَقالي] والعقل المنظِّر أو الأنا العارفة[٢٧].

٢ ـ رفْضُ تبخيسِ المِخْيال، إعادةُ الاعتبار إلى طاقاته ليست تسفيلاً للعقلاني أو عودةً عنه:

من السويّ أن تتبادر للذهن، منذ البداية، الافتراضاتُ المَيْلية [الغَرَضية] غير الموضوعانية التي زعمت قديماً أنّ العربي ضعيف الخيال بسبب أنه، في تلك الدعوى الاتّهامية، حسي، شديد الالتصاق بالواقع والمباشر أو بالصحراء

---

(٢٧) إنها نافعة جداً للعقل المحلِّل تلك العلوم العربية التي أكثرنا مؤخّراً من مهاجتها (والتفكّر لها). نعود اليوم لقراءة ومَعْنَية علومنا العربية التأسيسية في البيان والبديع، وميولنا للتلذذ بالكلام الجميل أو الغرق فيه، أو الميول إلى الإسهاب والاطناب. ينفعنا أن يوضَع الصابر في وضعية بحيث يأخذ في الكلام المنسرج اللامقيَّد والغزير. في «ثرثرته» تلك، أو في ذلك الاسهاب في الكلام المنفلِت الحر، قد يتوفّر للعقل التقاط الانجراح والتوجه العام والميول، أو الكوامن والرغائب...

والرمال وما هو من هذا القبيل. كما تتبادر للذهن، من جهة ثانية، خطابات كثيرة متدفقة ترى المِخْيال عدواً للعقلانية، والاهتمام به بُعداً عن ما هو دقيق أو منطقة وفكراني. لقد هوجم الأصطوري، والاناسي عموماً، خشية أن يضعف الرسمي والفصيح، والعقلي والبرهاني؛ بل وخشية أن يتدعّم الشعبي والشفهي، المعيوش والمحكي، الأخيلة أو الصور والرموز. وفي الواقع، فإننا، في هذه الموسَّعة، ألحفنا على الأصطوري (والمخيال، والأناسي) لأنّ مشروع التحليل النفسي الاناسي لا يقوم إنْ لم ينطلِق من تحليل المخيال الذي، كما مرّ، ليس نقيضاً لِما هو عقل أو تفسيرٌ سببي وقول بقوانين طبيعية وثقةٌ بالتجربة. وتحيين هذه الرؤية، أو تفعيل هذه الدلالة والعلاقة للعقل وللمخيال، هو قوة لنا على استيعاب النقد الذي يخُصّ علم البيان، أو علوم الخطابة والبديع والنفسي الأدبي، وما إلى ذلك مما هو فعلاً، الجانب المتغلِّب، لكن ليس الجانب المغلوط والـلاصائب، بالنسبة للجانب الآخر المكامل (علوم تسمّى اليوم: طبيعية أو دقيقة كالفيزياء والرياضيات[٢٨]...) داخل الحضارة العربية الاسلامية في بعض القرون الماضية[٢٩].

٣ ـ الوعي ثم الاستيعاب لقدرات المِخْيال وأهميته في الصحة العقلية للفكر، منصة الانطلاقِ إلى الخطاب العقلاني والتكييفاني في الدولة والسلطة:

لعلّ إخراج اللاواعي والمعيوش، أو ما هو ظلّي واعتباري، إلى نور الوعي المفكـَرَن ثم الانتقال إلى الاستيعاب العقلاني فبناء التكييفانية، من الطرائق العقلانية التي تقصد إلى التوتّر بذلك الاصطوري في الانسان، ثم إلى تثمير الرمزي والهاجع والايديولوجي والمكبوت:

(٢٨) سبق ان أشرنا، في مكان آخر، إلى أنّ النقد للبلاغة والفصاحة، لعلوم البديع وللعناية باللفظة، يجب أن لا يكون تهديمياً أو تغطيةً للتقريع الذاتي، ولتأثيم الثَّخْنُ، ولتجريم اللغة أو لما يَظهر كتعبير عن مشاعر بالذنب والندم، بالقصور والعجز والخصاء. فقطاع الفصاحة والبلاغة (والاعْتناء المفرط الهوسي باللفظة) ليس، في جميع الأحوال، معادياً لتثمير العقلاني، وتحيين التجريبي أو للتحرك بروح علوم الطبيعة كالفيزياء والرياضيات.

(٢٩) يتحرك العقل والأصطورة، العلم والسحر، الواقعي والنفسي، داخل وحدة متضافرة.

أ/ فالانسان العربي قد يقيم الفعل السياسي المحرِّر المتحرِّر، ويفهم نفسه وفكره فهماً أوسع وأعمق، عن طريق الوعي **بتجاربه السياسية الينبوعية الصادمة**، وبالذكريات الأولى الجارحة. كما قد نستطيع أن نعيد قراءة فكرنا السياسي الواعي [الرسمي، المدوَّن، العالِم]، في تجاربه التأسيسية ثم الاجتهادية/ النهضوية فالجهادية الراهنة، باللجوء إلى تحليل المعيوش والمستورد من الفعل السياسي المطبَّق ومن الممارسة العملية. فذلك الفكر السياسي، **أو التعامل مع الدولة والسلطة في تكوينها ووظائفها، كما في انتقالها واستمراريتها،** في شخصيتها الاعتبارية وحقوقها علينا ونظرتنا لمؤسساتها وقوانينها، سيُقرأ، وسيُبنى، على نحوٍ قد يكون أجدى ومقدِّماً لمستوى آخر أو جديدٍ في فعل التنظير للشأن السياسي ولعلم السياسة من حيث هو قمة العلوم، واستراتيجيةً، وفلسفة...

ب/ وسننتفع، للمثال، من معرفة التجارب **النمطية الأصلية**، أي الخاصة بالجنس البشري عموماً، ومن المواقف المنفِّرة معاً والمحبوبة حيال الدولة، ومن ثِقل القهر الذي تمارسه السلطة على العقل والفعل وعلى المِخْيال، ومن أنواع الأواليات التي يمارسها الاسنان كي يستعيد **توازنه النفسي الاجتماعي المفقود بفعل قمع السلطة**، وخطابها الأيديولوجي المهيمن، ورغباتها بشَمْلنة الناس (تدجينهم وسوقهم أو تذويبهم) في رؤيةٍ آحاديةٍ تسلّطية.

لم يكن الانسان العربي قادراً على التغيير في السلطة (هي الزمان؛ صاحب السلطة هو: صاحب الوقت، ملك الموت وأخّاذ الأرواح...). لذلك كان يغيِّر في نفسه كي يؤمِّن توكيده لذاته، ويغطي انجراحاته، ويستعيد بطرائق ناقصة (هروب، تخيّل، نكران الواقع، كبْت، تغطية، تعويض، إلخ.) صحته النفسية الاجتماعية وتغلّبة على الانقهار حيال تلك السلطة. من هنا تَظهر قراءةُ الوجه اللاواعي للظاهرة السياسية المعيوشة والمكتوبة قوة وسلاحاً: هي قوة على المزيَّف، المنّع والسحري، في الدولة. فالغوص في المعنى الكامن لخطاب السلطة يكشف مطمورات وعُقداً وانجراحاتٍ تحكم الواعي، وتقود السلوكات والمدلولات البادية على السطح. بذلك نهتدي إلى المعرفة الدقيقة بالمعنى الموجِّه

إلى الوعي؛ ثم بالمعنى المغيَّب. . . فقد نجد هنا القدرة على تفسير ادعاءات القداسة والجبروتية، والعدالة والنزاهة، في خطاب الدولة. ومع القدرة على الوعي بتلك المزاعم، سنمتلك القدرة على إعمال العقل والنقد، وعلى تفعيل سلاح المحاكَمة واستيعاب «خُوافنا» من الدولة [الخوف اللاسوي من الدولة: من غيابها ومن وجودها، من ضعفها ومن قوتها، الغل القسري منها وعليها] كي نسيطِر على «عصاب التفرّد والرئاسة والتغلب». يزدهر المعنى العقلاني للدولة، ويبرز الواضح والمباشر في وظائفها وتحولاتها، بازدهار المعرفة العقلانية بالعملي والرمزي، بالكامن والهوامي فيها. . . تتحول معرفتنا إلى علم، في ميدان السياسة والسلطة، بتغلّب النظر المنهجي؛ وبكشْفِ مكامن «العُقَد» توخياً لالتقاط ما هو غير صحّي وما هو متحرك بالقوانين المتحكّمة في سير الظواهر وتفسيرها، في المعنى الظاهر وفي الدلالات اللامنظورة.

٦ ـ الحذر من ظاهرة اجتياف الخطاب التأثيمي في العقل العربي، رفْضُ تهديم المخيال رفضٌ لتهديم العقل. خطورةُ التقويضِ الذاتي المَرَضي، والعقابِ الذاتي، ومشاعرَ الضَّدُّ ونقصِ الكفاءة:

قد تكشف عملية الهدم الذاتي عن مشاعر بالندم والذنب. ويجب أن يُرفض، ويُستوعَب، ذلك العقاب الذاتي يقوم به بلا وعي، وعلى نحو مَرَضي أو مازوخي، نفر يمثّلون لحظةً من لحظات الفشل وضعف المعنويات وانعدام النضج الانفعالي. ذلك أنه لمن السويّ أن لا يَقبل خطابُ التكييفانية تحوّل مشاعر المرارة والاثم، مشاعر العجز وتقلقل التوكيد الذاتي، إلى تقويضٍ للجانب الآخر الأساسي في الانسان، أي للمخيال والرمزي والنفسي. فالرؤية العقلانية عينها ترب المخيال بالعقلاني على نحو ملازم ومكامل. ذلك أنه راسخ ونافع اليوم القول، كما رأينا أعلاه، إنّ المِخْيال السياسي الاجتماعي قائم إلى جانب ما هو عقلاني؛ بل وقد سبق القول بقطاع يجمعهما معاً (را: العقليمانية التي هي «موقع» بين العرفان المحض والعقلانية المَحضة، نسبياً).

القسم الثاني:

التأويلي والسيميائي، أنساق العلامات والرموز في السلطة والدولة:

١ ـ التأويل وإعادة المَعْنية والضبط للمصطلحات وللمرجعيتَيْن في الفكر السياسي والدولة:

ليست دراسة الدولة والمقال السياسي، في التاريخ العربي الاسلامي، ضروريةً فقط من أجل اكتناه الحاضر وتطوير المستقبل؛ فهي كذلك ضرورية من أجل تحليل الحقائق التاريخية ثم، على نحوٍ خاص، طبيعة التفكير، عندنا وقاطبةً، في السلطة والسيادة وما حولها من مصطلحاتٍ مرافِقة وتابعة.

في عملية إعادة تعضية الذات العربية، تطهيراً وغسلاً وإعادة تحكّم، تتحرك أواليات، منها القسري واللامباشر ومنها المخطّط والعقلاني، تهدف إلى إعادة مَعْيَنة الرموز والتجارب والأصول في حقل السياسة. هنا تكون العمليات أكثر من تأويلٍ يفتش عن المعنى المضمَر، والاحتمالات والمتعدد، في المصطلح والمرجعيتين (العلنية واللاواعية) والمعيوش. فالتأويلات[٣٠]ميدان نظر يقودنا إلى التقاط المستور، واللاعقلي والمقموع، و. . . ، و. . . ؛ ثم إلى رفض مقولة الأحاديةِ للمعنى: ليس هذا ماهيةً ثابتة، ولا هو كيْنَة [أَيْسَة، أَنْيَة][٣١]، أو جوهر يلغي الاختلاف والتصارع بين التفسيرات والمدلولات. وإذْ لا تكفي التأويليات، برغم ضراميتها ومجلوباتها؛ فلا بدّ من تحليل الوقائع والتغذي بروحها وفكرها. وفلسفتنا السياسية الراهنة، أو إعادة التحكّم أو القراءة المتجددة، للمصطلحات والمرجعيتَيْن، للمعيوش الممارَس وللنظري، في ميدان السلطة، هي عمليات عقلانية قوامها منهجان متكاملان: تأويل جديد، وتدبّر للأحداث والوقائع أو الواقعي ومستلزمات المعاصَرة الموفَّرة للاستراتيجية الكبرى.

---

(٣٠) علم أو فنّ التأويل. قد نستعمل أيضاً: التأويلياء، التأويلية (بانتظار تدخّل السلطة المعرفية).

(٣١) كينة = من الفِعل المستمر: كان. أَيْسَة = من الفعل أيس، نقيضه: ليس. أَنية = إنّ، إنّيات، أو أَنّيات (من أصل عربي، على عكس ادعاء بدوي الزاعم أن أصل الكلمة يوناني).

٢ ـ من طرائق الفكر العربي المعاصر في معالجة خطاب السياسة وتحليله:

أ/ صار حارثاً، في دراساتنا الراهنة، التمييز بين إسلام الوحي؛ وإسلام التجربة التاريخية التي تخضع للتنوع والتعدد[٣٢]. لقد أدخل ذلك التمييز فضاءً يتيح قراءة الوحي أو القرآن طبقاً لفلسفةٍ؛ في حين أنّ المناهج التاريخية درست ما جرى في المجتمع والوعي، في السياسة والحضارة. وتحيَّنت [تفعَّلَت] رؤى مختلفة للتجربة العربية مع الاسلام، وأخرى للتجربة العثمانية، والايرانية، أو لما هو تأسيسي، واجتهادي، «ذهبي» ونرجسي و«نهضوي»، ومعاصر، وراهن، ومستقبلي... إلّا أنّ الأهم هو أنّ ذلك الاختلاف أو التمييز أوصل إلى الإبقاء على النماطة التقليدية للسياسة، أي على التقسيم المعهود إلى سياسة شرعية (مثالية؛ بحسب القرآن؛ محكومة بالشرع والمبادىء الخلقية والمعايير) وسياسة واقعية (تنفيذ، عملية، ذرائعية، سياسة صاحب الشوكة أو السلطات...)[٣٣]. وليس من المبالغة القول إنّ فكرنا المعاصر قدّم نظرياتٍ نافعة ضرامية في المجال السياسي، أو في تحليل السلطة التاريخية، والوعي السياسي القديم والمعاصر. ولعل العطاء في ذلك المضمار يفوق ما أعطيناه في الفلسفة والفن...

ب/ يقوم منهجنا هنا على تمييز نمطين من التعامل مع الدولة، أو من النظر إلى السلطة ووظائفها والتكيّف معها: ما هو واضح أو نهاري يقرّ به الجميع وعلناً؛ وما هو «ليلي»، أي مظلِم قابع في الأعماق، رمزي وغير مباشر. ولعل هذا النمط الثاني من التكيّف هو المعيوش والمتحكِّم؛ ومن المحتّم وَعْيَنَتُهُ وإخضاعه للتحليل ثم للاستيعاب كي نستطيع التغلب على الأواليات الناقصة[٣٤] في المواقف من السلطة، أي من أجل الانتقال إلى التكييف الخلاق المتوازن مع الدولة والقيادة والقوة والخطاب السياسي، ومن أجل التحرر من تصوراتٍ لاواعية أو تمثلات راسخة سلبية تمنع عبادة السلطة والمتفرِّد من جهة، وتقف

---

(٣٢) يوازي هذا التقسيم ثنائية المسلم أي حيث الممثّل المتمثّل للدين، والإسلامي أي المنتمي للحضارة الإسلامية ولتراث الأمم التي اعتنقت ذلك الدين.

(٣٣) تحليل هذه الثنائية، ونقدها، سنراه فيما بعد.

(٣٤) من هذه الميكانزمات السلبية: النكوص، الكبت، التغطية، الانسحاب، نكران الواقع...

سداً في وجه عودة استغلال رئيس للسلطة والوقوع في هَوَس التفرّد أو الدكتاتورية، من جهة أخرى.

٣ ـ **التحليل النقدي لأنساق الرموز والعلامات، دراسة السيميائي:**

تتعمق في الفكر العربي الراهن علوم كثيرة، ومنها علم السياسة، تتحرك بمناهج الانسانيات، وتضع مَثَلها الأعلى بلوغ حقيقةٍ تكون كحالة الحقيقة في العلوم الدقيقة. فنحن ندرس اللاواعي، والسيميائي، والرمزي، والمعيوش أو المعتِم، وأنساقاً كثيرة من التعبير اللامنطوق أو من اللغة غير اللفظية؛ وذلك كله من أجل الاكتناه الأعمق فالأعمق للانسان في حقله وتواصليته وديناميته. وعلى سبيل المثال؛ فإن الدراسات التي ترمي إلى تطوير علم السياسة، وفهمنا للانسان، ستكون أقرب للانتاج المثمِر إذا لم تكتفِ بمقاربة التنظيري والنص الواضح للخطاب. فلا استغناء عن أخذ الرمزي، والسيميائي، أو عن دراسة العلامات والرموز والاشارات[٣٥]. فكل هذه الأنساق، وحيث يؤخذ الدال والمدلول (أو الرامز والمرموز، أو المؤشر والمؤشر عليه) في كلّ متعضٍ منظّم، ضروريةٌ من أجل دراسة السياسة والمجتمع والدولة. من هنا ينبع إمكانُ صياغةٍ أفهومية [مَقالية] لكلّ من تلك الأنساق؛ ثم إمكانُ دراسةٍ عقلانيةٍ تجريبية قادرة على إعادة الضبط والمَعْنَية، أي على تغليب العقلاني وكشف المزيّف والمزيِّف في الخطاب اليساسي المتميِّز عموماً بالتبريرية والتغطي وحِيلٍ تكييفيةٍ أخرى. نحتاج، إذاً، للدراسة السيميائية [السميولوجية، السميوطيقية] للدولة بأشخاصها وأنساقها وعلاماتها وإشاراتها؛ والدراسة اللسانية لها، أي حيث الوجهان (الدال والمدلول) للإشارة الواحدة. ويحتّم علينا المسعى لفهم الانسان وخطابِنا السياسي.

٤ ـ **علم للأيقونات الإسلامية والمسْلِمة داخل النسيمياء، أقسامُ العلامات أو صِنافتُها:**

قد تكون الدعوة إلى علم [دراسة طبقاً لمناهج العلوم المعروفة الحارثة،

---

(٣٥) التعريف بين الرمز والعلاقة والإشارة سديد؛ ولا ينفي التغازي والتناضح.

راهناً] للأيقونات العربية الاسلامية نوعاً من الحماس اللامبرر، أو من الحراثة في أرض متصحّرة. فالسيمياء العربية تَفرض علينا دراسة نـوعٍ من العلامـات هو الأيقونة الاسلامية والمسْلِمة[٣٦]. والأيقونة هي أشبه ما تكون بصورةٍ تنطوي عـلى شَبَـهٍ مع المصـوَّر أو على معنى مـوجودٍ في اللفـظة[٣٧]؛ هذه العـلامة القـريبـة من المدلول هل هي مدروسة؟ هل كانت مكانة الأيقونات في السلطة والسياسة عند العربي والمسلم مهملة؟ ألا ينفعنا ذلك العلم في عمليات فهمنا للانسان بمخيالـه وعقله، لعلائقيته بالسلطة، ولتصوراته عن الرئيس والقيادة والقوة. ومن النافِل أن ذلـك السؤال عينـه يـطرح أيضـاً بصـدد الإشـارات (oignul, signaux) والعوارض الظاهـرة الباديـة والشواهـد (indices, index)، والقرائن (الصـوت مقـروناً بعـلامة، أو حـركةٍ، أو مـدلولٍ) هي ذلـك القسم من العلامـات التي تدرسها السيمياء تحت اسمٍ عام هو الشواهد [الأدلة][٣٨]...

إن قراءة الواقدي، مثلاً، تكشف لنا المكانة الأولى التي تحتلها الأيقونة عند الرومي؛ في حين أن العربي المسلم كان يحارب ويتعزز، لم تطمره أو تُلغيه هيمنة التيار المحرِّم للأيقونات iconolaste ومعيوشه. وسوف نحـاول أدناه، في مسعى استكشاف «أشياء» الدولة في اللاوعي الثقافي، الاستناد إلى مستكشفي الرمـوز قديماً، إلى مفسرينا للأحلام؛ ولا سيما: النابلسي، ابن شاهين الظاهـري....، وهـذا دون أن نغفِل العمـل المنسوب إلى ابن سـيرين، أو ذاك العمـل التعليقي والخـلاق الذي أضـافه الفكـر العربي عـلى عمل أرْطـاميـدورُسْ[٣٩] والمفسِّرين في الحضارات التي سبقت الإسلام واستوعبها.

٧ ـ نِمـاطة الـرموز المتحـركة في المخيـال واللاوعي والـظلي، الـلاعقـل في العقل السياسي والسلطة:

(٣٦) علم الايقونات: الإقانة. الأيقونة: صورة. وفي تاريخنا اتجاه مقدّس للأيقونات (iconlâtre): لم تطمره أو تُلغيه هيمنة التيار المحرِّم للأيقونات (iconoclaste).

(٣٧) تصوير المعنى بالكلمة أو بالحروف: خرير الماء، حفيف الأوراق، صرير الباب أو الأسنان...

(٣٨) الدخان شاهد على النار.

(٣٩) عن منـاهج استكشـاف الحلم وتفسير الـرموز وعلم التـأويل، را: زيعـور، دراسات عـربية، العدد ٧ ـ ٨ (١٩٩١)، صص ١٢٧ ـ ١٤٣.

بعد التأكيد على مبدأ عام شديد الوضوح هو تعدّد المعاني، وتعدد المستويات والتأويلات، للرمز الواحد؛ ثم على المبدأ الآخر الذي يسمح بالتعتيم المؤقت على التأويلات (والمدلولات) غير المرتبطة بموضوع الدراسة المقصودة، نحاول إقامة نِماطةٍ تسهِّل التحليل وتقوده:

أ/ الجاذب والمنفِّر: هنا يقوم نمط الرموز المحركة للوظيفة (أو للجوانب) القمعية السلبية للسياسة. فالدولة تقوم بمهمات «الأب القاسي» أي القهر والضبط. بذلك تثير الدولة الخوفَ، والتهديدَ، والتجويع؛ وبذلك أيضاً تُذكِّر المواطن بالظلام، والحيوانات المفترسة، والابتلاع أو الافتراس، والقلقِ على الوجود والمصير. أما الوظيفة الايجابية، أو الجوانب التي تمثل الحماية والقانون والأخلاق، للدولة فتتجلى في رموز الارتفاع والسمو. هنا تتحرك رموز الأمّ الحانية، والأب العادل، والنور والنهار. . . هذا التقسيم للرموز بين جاذبٍ ومنفِّر، سلبي وإيجابي، فاضلٍ وشرير، غير كاف؛ وهو قريب من أن يكون معيارياً أكثر مما هو تحليلي، أو محرِّكٌ للنظر بموضوعيةٍ وإحاطة.

ب/ عرف الفكر العربي التأسيسي تقسيم الحياة إلى دنيا وآخرة، هذا العالَم والعالَم الآخر، الشهادة والغيب. . . من هنا إمكان تقسيم غرض الدراسة إلى: سَماوٍ وأرضي؛ مع الوعي بأنّ هذا لا يمنع التداخلِ أو البساط المشترك. ولعل هذا التصنيف إلى دنيوي وأخروي، إلى مجموعتَين كبيرتَين، يُسهِّل التقاط الرموز؛ ثم هو يبدو معهوداً مألوفاً لدينا، ويُسهم كثيراً في توضيح اللغة الرمزية، أو التعبير بواسطة الاصطورة والحلم، عند أمم الأرض؛ ذلك التعبير المشترك، الخاص بالانسان، أو اللغة العالمية.

ت/ ومن الممكن أن نصنِّف الأفكار المحرّكة والصميات[40]، إلى ثلاث مجموعات: نهاري ومتّجهٍ إلى العمودي؛ وهنا نجد الرموز الخاصة بالنمط الأصلي للسيف، وبالنمط الأصلي للصولجان. ونجد الشمات [الصّميمات]

---

(٤٠) صميمة: وَضَعها قسم علم النفس، في كلية الآداب (الجامعة اللبنانية)، كمقابل للكلمة الأجنبية شَيم (schème). ونقترح شيماءة مقابلاً لـ schèma؛ شيمة، في مقابل: schème.

الصاعدة، والمنيرة، والشمسية، والمطهِّرة، والبطولية... ثم هناك صميمان النزول والعتمة واللغز والاستدخال [النقل إلى داخل]؛ وهنا نجد رموز الكأس (وما يماثلها في الشكل والوظيفة). وأخيراً، تُذكَر الصَميات الايقاعية: الدولار والبرعم والشجرة[٤١].

ث/ ويصنّف آخرون «أشياء» المخيال أو التصورات المستورة والرموز إلى: نظام ليلي؛ وإلى نهاري[٤٢].

ج/ الشخصيات أو جهاز الموَلجين وممثّلي النُّظُم: الأب، الأم، الأستاذ، الطبيب، رجل الدين، الشرطي، العَسَس، صاحب الخراج، القاضي، المحتسِب... وهنا تَنْدرِج الوظائف التنفيذية للسلطة (إدارة، مالية، أمن عام، أمور الدفاع...)، والوظائف القضائية، ثم الاجتهادية «التشريعية».

ح/ الجسد البشري: هنا نلاحق رموز أعضاء الجسد التي هي أعضاء أعطت اسمها لمصطلحات سياسية: الرأس والرئيس، العَظْم والعظيم، الأنف والأنفة أو الشموخ عند ممثّل السلطة، الصدر والمتصدّر للأمور، البطن والبطين، كبد السماء (وسطها)، القلب من الجسد وفي الدولة (الفارابي) إلخ. بيد أنّ هذه النماطة غير مستنفِدة؛ وتشوبها نقائص كثيرة لأنها تقوم على تصور عضوي للدولة والمجتمع أو على تصور تشبيهي بالانسان [أنتروبومورفي].

خ/ أدوات السلطة وأشياؤها: هنا يكون التنقيب عن رموز السلطة مجسّدةً في: السيف (وأدوات القتل)، الحيوانات القاتلة، العرش، الصولجان، العصا، المنبر، الحصون والقلاع، السلاح، العَلَم، الأيقونات، الاشارات، العلامات...

د/ البُعد الروحاني أو الاعتباري للسلطة: هنا نتعقب منتوج الجهاز المُرمِز [المِرْماز، القوة الرامزة...] عبر مصطلحاتٍ من مثل: النور، السمو، الجنّة، الرفعة، التزكية، البطولة، التطهّر...

---

(٤١) دورانْ، ص ٤٠٩ Durand, P. 409

(٤٢) دورانْ، ص. ع.

ذ/ **البُعد الاقتصادي**: قد يكون الأهمّ، لكنه ليس الوحيد؛ ولا هو منفصل عن الأبعاد الأخرى، المتغاذية معه والمتفاعلة مع الواقع. بل إننا قد لا نقع في مبالغة أو في رغبةٍ باللاعقلي أو باللامعقول، بالاعتقادي والرمزي، إذا قلنا إنّ في قاع الاقتصادي يكمن الميتولوجي والاعتباري كمحرّك ومغذٍّ. لكن التقسيم المنطلِق من السلطة الاقتصادية للدولة لا يستنفِد، ولا يعطي نتائج دقيقة. فالانطلاق من أبعاد السلطة (الاقتصادي، السياسي، الاداري، القضائي، الأدبي أو المعنوي. . .) لا يُشيِّد نماطة صائبة أو نافعة.

ر/ نتدبَّر، بَعدُ أيضاً، تعيين الرموز المتعلقة بالسلطة إلى أنماط: **فردي**، أي ما هو متعلق بالشخصية أو الجهاز النفسي؛ **عائلي**، حيث رموز الوالدين والأبناء والأهل والأقارب والأجداد. . . ؛ ثم يلي ذلك (ودون علاقةٍ خطية آلية أو سببية مستقيمة) نسق الرموز المنظِّم **للعلائقية في العمل والحلقات الاجتماعية المتداخلة**؛ يأتي أخيراً نسق الرموز ذات الطابع المسكوني، البشري. . .

- ألِفْ (حرف الألِفْ):

قال سهل: «الألِف أول الحروف، وأعظم الحروف. وهو الإشارة في الألف، أي الله الذي ألّف الأشياء، وانفرد عن الأشياء»[٤٣]. لكن الألف هو، في دلالات أخرى إمّا أساسية وإمّا تابعة، **الثور**: القوة، الحقيقة، الأرض، الخصوبة، الوفرة. . . ومن هنا فهو يلتقي مع دلالات الرئيس، أي الأول، السلطان، القويّ، المانح أو المجدِّد والمخصِّب. كما أن الألِف يستدعي أو يرتبط **بالكبْش**.

الألِف هو البداية؛ وهو أيضاً، بحكم ذلك، النهاية. فالأول والأخير، الظاهر والباطن، الأبدي والأزلي يتداعيان في تواحد الأضداد.

وكما أنّ الألِف هو الرئيس، والإمام أو من هو في الأمام والقَدّام، فهو أيضاً العصا: إنه صاحب الشوكة، صاحب اليد العليا، صاحب السلطة، والرمز للفحولة، وللصولجان. . .

---

(٤٣) السراج الطوسي، كتاب اللمع، ص ١٢٥.

ـ الأب (الوالد، الوالدْينية) والأبوي والسلطة:

أ/ الأب[٤٤]، في تخيلات الولـد، رمز للقـدرة، وللقوة المـطلقة والجـبروت. فـالأب هو السـلاح، والسلطة، والعدالـة، والحامي، ومؤمِّن اللقمـة واستمرار الحياة. في هذه الوظائف، والأخيلة والأفكـار المعيوشـة اللامفكَّـر فيها، يتشـابه الأب مع الملك، والأبوّة مع السلطة، العائلة الحـاضرة والعائلة في مِلك وملكـة كانا من قديم الزمـان. فالأب مـوضع محبـةٍ من الولـد، أو غرضٌ من أغـراض تعـاطف الابن داخل العـائلة، وأداة يرتفـع بها الـولد إذْ يتـاهى بها ويتكَمْلَن؛ وأجمـوعةً من المشـاعر الـرقيقة الايجـابية التي تسهم في صقـل الولـد؛ وجَمْعَنتـه، ورَوْحَنته.

من جهةٍ خرى، إنّ الأب قامع، ومثير للرعب في شخصية الولد، وصـورة تحمل القسوة والمراقبة، أو التدريب القسري الدمج في المجتمع.

تتغـاذى هذه الخـاصية لـلأب مع الـوظائف أو المـوقـع المعـطى للشرطي، ولصـاحب السـلاح، أو للسلطان، والـدولـة، والعَسَس، والمحتسِب... كـما تتغاذى السلطة والوالدْينية، مع المؤدِّب سواء أكان مدرِّسـاً، أم فقيهاً أو محـدثاً، أم واعظاً ورجل دين. الأب، في الأديان، هو الأب والمتعـالي. والأب المتعالي، في هـذا المنظار، يتمتـع بصفات السمـو والارتفاع، التـطهير والحـماية المستمـرة الكـاملة، الخَلْق والبَعث، صفات فـردوسية جـبروتية، حضـورية كليـة مطلقـة ودائمة... هذا «الأب الكبير» هو المَلِك؛ وهـو السماء. هـو ملك الملوك، وابن السـماء؛ وهـو الأب لسـماوي، والمبـدأ[٤٥]. إنـه ممثـل للقيم (الـدين، السلطة، الأخـلاق، المـعلِّم)؛ أو هــو الأخــلاق، وسـلطة الضـمـير، والـقـانـون، والواجبات... وهو الحكيم أو المعلِّم، العاقل والذي يقيم العـلاقات الـواقعية الصلبة مع العالم الخارجي والناس[٤٦].

---

(٤٤) للمثال، را: دوران (وقَد قمَّش أفكار دو ميزيـل، إلياد، يـونْغ...): ص ص ٤٧، ١٤٠، ١٤١، ٦٧ ـ ١٦٨، ٣١٢، ٣٢٦.

(٤٥) أبونا = مبدؤنا (السهروردي، هياكل النور، ص ٩٦).

(٤٦) قا: يونغ، علم النفس والخيمياء (بالفرنسية)، ص ص ٩٧، ١٦٠، ١٩٩، ٤٢٥.

والأب هو المنجِب (المُخْصِب، الانسان الذكَر أو الرجل)، وواهب الحياة، أو مؤسسها ومُوجِدها. (قا: الفاكهة والأب، في القرآن الكريم).

ب/ **الأبوي والإلهي والسلطة أو السمو أو السماء:** إذا كان الأب أداة قمع وتدجين، أو طريقة حمايةٍ وتنظيم، فإنه بذلك يتشارك مع السلاح، وأدوات القتل أو الالتقاط والقنص والصيد. من هنا فالأب الذي هو عند الولد، كما سبق، قدرةٌ وحضور كلي ومعرفة كلية وسلطةٌ جبروتية، هو أيضاً مرفوع إلى مستوى من السمو والتطهّر، الصعود والتزكية، الروحاني والمثالي.

يعرف ديننا الثاني، النصرانية، **الأب المتعالي**. وهناك معتقدات كثيرة في العالم تقول بالأب الإله، أو بالإله الأب (Dieu - Père)، أو بالأب الذي هو المذكَّر (الرجُل) الأسمى (Dieu grand - mâle)[٤٧]. ومن المعروف جيداً، في تراثنا كما في بلاد الانسان قاطبة، **القولة التي تجمع السماء والمَلِك** (قا: المنذِر بن ماء السماء؛ صاحب السموّ أو صاحب المعالي؛ الامبراطور في الصين الذي هو ابن السماء.

ج/ **صَيْنَمة [تصنيم] الأب والأم:** في خلاصة، الأب رئيسٌ وسلطان، نبعٌ ومبدأ، عقلٌ وقيم روحية. السلطان والأب يَتَرامزان؛ كما يتماسك الالهي والأبوي وما هو أصل أو نبع ورئيس، أو ما هو أُمّ الأشياء (آدم: أبو البشر؛ ابراهيم: أبو الأنبياء؛ الوالد: أصل الولد أو منجِبه وسببُ حياته ووجوده؛ الأب: المخصِّب، الذكَر؛ أبو المشاعر والعواطف: العقل، المعلِّم...). ونلاحِظ، في الاستعمال المتداول، الشعبي والمعيوش والتطبيقي، أنّ الأبَ هو أيضاً القوة، والقدرة، وازرادة، والنبع والقيم العليا (أبو العواصف: أصلها، ورئيسها، وسلطانها).

وكل ما في التصوف والروحاني والعرفان يؤكد هذا المعنى الرمزي للأب: فهو المبدأ، وهو الخصوبة التي توفر البقاء والاستمرار، وهو الماء والمرعى (اللقمة

---

(٤٧) دوران، ص ١٤٠.

والشراب). ومن النافد أن نتذكر هنا أن الثقافة في العالم سندٌ لهذا التفسير المعطى للأب في الحلم والسياسة والاصطورة[٤٨].

ح/ **الخوف من السلطة وكرهها، خوف الأب وكراهيته:** تُحرِّكُ السلطةُ المهدِّدةُ (المتسلِّط، الجبار، إلخ.) مشاعر الذنب عند الانسان، وتستغل وجدانه: تُقلِق ضميره وتُؤثِّره، كي تؤلِّبه ضد الخارج عليها، أو الجارح لوحدتها واستمراريتها. تُخفي الكراهية الموجَّهة ضد الأب رغبة دفينة حية بقتله، أو بامتلاك قدرته وموقعه. من هنا تَولُّدُ الشعور بالذنب الوهمي؛ وذاك شعوب يتمثل بالخوف من العِقاب ممثَّلاً هو نفسه بالخوف من بعض الحيوانات، أو بالرموز البديلة للعِقاب.

تتماهى السلطة عموماً، الجبّار (الدكتاتور، على سبيل العيّنة)، بالأب أو بالتراث. فتقدِّم نفسها للمواطن رمزاً لهما أو بديلاً وممثلاً؛ بذلك تصوِّر نفسها، أو تَظهر أمام الوعي، بمثابة الأب المضطهَد أو التراث المهدَّد بالدمار والاندثار. وبذلك تنتقل السلطةُ إلى لاوعي الفرد؛ ومن هناك تَنتقِل إلى تأنيب الذات، والتأثير في السلوك والوعي، وإقامة صورة كارِزْمية [انتفانية] للسلطة (للدولة كما للأب أو للمعلِّم أو صاحب المعرفة (المذهب، الطريقة، الحركة).

ح/ **التراث أو الأب الرمزي؛ الذوبان في الجماعة:** التراث هو الأب الرمزي؛ وهو الأب الجبروتي أو الكلي الحضور والقدرة؛ والأب الحامي الموفِّر للاطمئنان والمشبِع للأمنيات والاحتياجات. يُنرجِس الطفلُ أباه، وينرجِسُ الموقف الطفليُّ أو الشخصية الاعتمادِيةُ التراثَ عند وقوعنا في انجراح. وبازدياد القلق الحاضر، وبنتيجة عمل مشاعر الاثم والذنب أو التقريع الذاتي، يزداد النكوص إلى التراث أي الاستناد إلى حصون الأب وحِضْنه إلى التراب وجسدنا الحيّ، وإلى الأمة والجماعة (را: الذوبان الدمجي في الجماعة). هنا قد تكون الأصولية والسلفية نوعاً من العلاقة بالأب (التراث] يبقى فيها الأب متحكِّماً والولد (الحاضر، الواقع) منصاعاً امتثالياً بل وشديد الاتكالية. الاضطراب

---

(٤٨) Jung, Psycho. et Alchimie, 97, 160, 199, 425.

الراهن يخلق النكوص إلى ذلك الأب الرمزي طلباً للاحتماء به، وتوخياً لتخفيف التوتر الراهن، أو لاستعادة التوكيد الذاتي والتوازن النفسي الاجتماعي. فالعلائقية منجرحةٌ أو غير سوية، والمأزم واضح بسبب التعلق الطفلي بالأب الملقى عليه طابعاً مضخِّماً للذات ومسفِّلاً للآخرين.

التراث المهدَّد أو الأب المهدَّد في الفكر المعاصر هو «الغزو الثقافي الغربي»، والتكنولوجيا، وثوراتُ العلم والاتصال والالكترونيات، وخطابُ الاستشراق قديماً، وتعامل «الغرب» الشديد الصناعة معنا راهناً. إلّا أن إسرائيل أضحت، وكانت تبرز متضخِّمة المخاطر في حالاتٍ ومواقف حَدِّية عديدة، أكبر القواهر والجارحات للنرجسية وللنَّحْنُ، لوحدة الأنا واستمراريته ورؤيته للغير أو حرية تعبيره عن نفسه. والتراث هو السلطة، والإرث، والأهل، والأسلاف: إنه الأب الحامي، والأم الحانية، والجسد الحيّ، والتراب، والرَّحم... لذلك فهو مُشبع بالهوامات، وتصوراتٍ واعية أو لاواعية، وبالانجراحات، وبالأماني والاسقاطات، والمشاعر، والمواقف الطفلية والشيماءات العائلية.

إنه القيم، والواجبات، واللغة من حيث هي قوام الشخصية، وغذاء النحن، ووقود الجماعة والفكر؛ لكنه أيضاً ذو لاصقة مناقضة: ذلك أنّ التراث يحتمل الضدَّين[٤٩]: هو اللغة والأب الرمزي والعائلة؛ وهو، أيضاً وبالمقدار عينه ربما، الأب القامع المضطهِد، والرباط الذي يشدّ إلى المواقف الطفلية الاعتيادية، أي حيث الأنا مركزية والتصور الجبروتي للرأي، ومعرفة العالم والآخر طبقاً لعقلية الطفل المتصفة بالتشارك وهوس الاختلاق [ميثومانيا، التخريف] والنزعة الاصطناعية[٥٠]، والتلفيقانية[٥١] والغرور. لذا فإن تجريح التراث، أو نرجسته، أوالياتٌ قد تكون لاواعية أو طرائق للتكيف غير مباشرة:

---

(٤٩) عن محتمل الضدَّين، را: التهانوي، ج ٢، ص ١١٧. زيعور، ج ١، ص ١٤٠. والشاقيمة، أو تكافؤ المنفِّر والجاذب في الأب (التراث، السلطة، المعلِّم...) ظاهرة أساسية جداً في الرموز والمشاعر.

(٥٠) artificalisme

(٥١) synerétisme

ناقصة، سيئة، وهمية، حليّة، تعويضية، للتغطية أو لنكران الواقع، للانشطار النفسي أو للنكوص. . .(٥٢).

- إبليس والشيطان، رمز للشهوة والبطن، وللعقل والمشكِّك، لجهنّم والتمرد:

- إبليس يظهر أحياناً كثيرة شخصيةً مختلفةً عن الشيطان الذي يمثل النوازع، الشهوات، الشر، البطن، واللذات «الحسية» الجسدية.

قراءة الكرامات التي يظهر فيها ابليس، تتيح الظن بأنه العقل، أو الفكر الذي يناقش الدين في بعض مشكلات الخلق. إنه العقل الخائف من التعبير الصريح فيما يراه الدين؛ أو أفكار مكبوتةٌ عن الموضوع عينه. أو أفكار هامشية إنْ لم نقل لاواعيةٌ عن أمور دينية تفرض النظر والنقد.

في الانارة والأحلام والرمز، المتغلِّبُ على إبليس يغلّب رأي التقليد، ويحقق في نفسه الانتقال النهائي إلى صعيد الاستسلام والتسليم، وإنهاء مشكلته الفكرية - الدينية. يصبح بلا مشكلات داخلية، هادئاً أو متجاوزاً للثنائية أو للأضداد: ظلمة - نور، طين - نار، تمرد - خضوع . . .

- الأستاذ (المعلِّم، العالِم، المؤدِّب، المدرِّس، المفيد أو المتكلِّم، صاحب المعرفة، الواعظ):

أ/ المعنى الموضوعيُّ النزعة: الأستاذ استمرار، أو صورة، للأب. ذو دورٍ أبوي؛ وصاحب سلطة تبدأ مع التلميذ أو تكون اجتماعيةً معاً ومعرفية، وحتى سياسة. يمثل السلطة، أو يرمز إليها (قا: العلاقة الحميمة المتداخلة بين المعرفة والسياسة أو السلطة والسيادة).

الأستاذ صورة مخيالية للقوة والسلطة والمعرفة؛ مثير للاحترام، أو يَفرض

---

(٥٢) من هنا فَرَضية ترى أن الشك والتشكيك بالتراث هو شك بالأمّ؛ والتشبّث العصابي به تعلّقٌ مَرَضيّ [لاسويّ، عصابي] بها.

الرهبةَ والتقدير[٥٣]. قابلة لأن يتماهى فيها التلميذ والوالد وغيرهما (الأهل، إلى حدّ ولا سيما بعض الأوساط؛ المتعلّم).

الأستاذ، في اللاوعي الثقافي العربي الاسلامي أو في التاريخ والوقائع والنظر، هو: المؤدِّب، المعلِّم، المتكلِّم (السامع هو التلميذ أو المتلقّن)، المفيد (في وجه: المستفيد أي المستمع تلميذاً كان أو أيّ رجُل من الناس في الحلقة التدريسية)، المدرِّس، الفقيه، رجل الدين (الشيخ = الأستاذ). وهو، أيضاً، العالِم صاحب الفضيلة أو السماحة . . . ؛ اللغوي. وبذلك الدور، فهو صاحب موقعٍ هو جسرٌ بين السياسي والرعية، الحاكم والمحكوم.

لعل الفقيه، من حيث موقعه الديني السياسي، أبرز جسرٍ بين السلطة (الدولة، السياسة) والفكر (المعرفة، الروح، اللغة الفصحى، العقل، الدين) (قا: ظاهرة وعّاظ أو فقهاء السلاطين).

ب/ الفقيه (المعلِّم والمحدِّث أو المتكلم) والممتحِن: تكثر المنامات التي تَرِد فيها موضوعة أو فكرة الامتحان المدرسي، عند المتقدِّم في السن أو التاركِ من زمنٍ طويلٍ للمدرسة أو «الناسي» للامتحانات ومراحلها وهمومها، في غضون الوقوع في المشاكل والمحن. يلاحِظ ذلك، كل منا، في حياته؛ وهنا قضية يعرفها اليوم الانسان. يأتي الامتحان والمحنة من صورة لغوية واحدة؛ وكلاهما ثقلٌ آتٍ من السلطة (المعرفية أو السياسية) الضاغطة المؤثِّرة. يستدعي هنا محنة الصوفيين، ومحنة خلق القرآن، ومحنة الكندي أو ابن رشد ولا يُنسى أن الدولة كانت تُجري، في بعض الظروف، امتحاناً لعقائد المواطن. والذين ابتلوا بذلك، عبر تاريخنا الفكري والروحي، قدّموا الروح تضحيةً أو ثمناً (را: غيلان، الحلاج، السهروردي . . .)[٥٤].

الممحِّن، سواء أتمثّل بالدولة أمْ بمؤسّسات التعليم أم بالأب، هو رمز لمحنة أو مصيبة. وهنا يكون المعلِّم والأب صورتَيْن لرمزٍ واحد هو القسوة، وهو

(٥٣) وهو، بذلك، كليّ الجبروت والمعرفة والحضور.
(٥٤) قا: محنة بعض الأنبياء.

السلطة. تتشارك السلطة والمدرسة وأبوية الأب في الدلالة على معنى مشترك. فالخوف من الامتحان خوف من السلطة، من المحنة أو من المراقبة وعودة القلق. والتوتر هنا يسعى للانخفاض كي يستعيد الصابر [الحالِم، الممتحن، القلِق] الاطمئنان؛ ويعبرِ عن مشكلات فعلية أو محتملة الوقوع وشيكاً.

ت/ المعنى الذاتيُّ النزعة (الذاتاني)؛ رغبة تطهُّرية أو روحية رفيعة فينا تسعى للتحقق أو للظهور: بعملية نقلٍ للمعنى القائم في الأعيان، الموضوعاني، إلى النفسي، بذوتنة الدلالات المذكورة أعلاه للمعلّم ودَخْلَنتها إلى الغِيّاوي، يغدو المعلّم (الأستاذ، الـ...، الـ...) معلّماً داخلياً ومن شخصيتنا. وبذلك فنحن هنا حيال إمكان وجواز اعتباره رمزاً للمرشِد الكامن فينا، للواعظ، للصديق الحميم، للرغبة في الارتفاع والسمو والتطهّر، للرغبة بالتجدد والمعرفة.

إن قطاعاً من الشخصية هو هنا الذي يقدّم التوجيه، ويمثل الحكمة الصامتة أو الصوت النبيل المقموع، أو التوجّه الذي ينمو في داخلنا دون وضوح كاف أو يكون في الطريق إلى الانكشاف والتأثير. من هذا المنظور، فإنّ المعلم رمز للأخلاق أو الأنا الأعلى أو القوة الروحية. فكأنه **البُعد الديني**، أو جزء من العوامل المكوِّنة للمُثُل العالية والشرائع والواجبات، للمحظور (والمحرَّم) في الجهاز النفسي للشخصية.

فهنا جانب من الشخصية متمثل بوظائف روحية فينا، بقوى مبلسِمة حانية أو تعلِّم وترشِد، قادرة على التزكية والتجديد النفسي.

تكافؤ الجانب الإيجابي للمدرِّس أو الفقيه والوجه المُرهِب أو المُجِفّ: هذه الثُناقيمة، أو الوجهان الإثنان (المتناقضان، المتذبذبان، المتكافئان) للقيمة الواحدة، موجودة في موقع الفقيه (المعلّم، الخ...) كما في موقع الدولة ورموزها (الشرطي، الجندي، السلاح، وحتى الممتلكات العامة). فالمدرس هو من جهة أبٌ، راعٍ، ممثل للواجب، والأخلاق، بل وللمعرفة والنقاوة والشخصيات الرفيعة؛ ومن جهة أخرى، قامع: عصاً، وقوة قاهرة تفرض

الانصياع والإرضاخ، وتنظيم الغرائز والميول تحت إشراف سلطة عليا داخلية (في النفس) وخارجية (قائمة في المجتمع)، وتمثيل لسلطة الدين والحياة الأخروية.

- الأنبياء في المعيوش والشعبي أو عند القصاصين [الأنبيائية]، تعابير عن التحول والتطهر وتجربة نفسية روحية:

لعبت الأنبيائية دوراً كبيراً في المعيوش أو في قطاع الاناسة العربية الإسلامية؛ فقد شكلت الأخبار الشفهية، وروايات القصّاصين، وشتى ما سموه بالاسرائيليات حول أنبياء ورد اسمهم بالإشارة، أو لم يرد اسمهم، في القرآن، ميداناً واسعاً للأصطوري والرمزي، للمخيال وللمعتقدات. ما يهمنا هنا، من ذلك القطاع، هو أنه يعبّر عن تحولاتٍ في مسيرة المجتمع والسلطة، في حياة المؤمن ومساره المتدرّج نحو الروحاني أو التطهر والتزكي. فالتماهي بهذا النبي أو ذاك أو بمرحلةٍ من مراحل دعوته، ولا يهمنا النظر في الحقيقة والسداد أو في أصل ذلك النبي وانتماءاته، هو تباهٍ هادفٌ لامتصاص فكرة، أو لتجسيد مبدأ، أو للتعبير عن انتقال وحال؛ عن رغبةٍ أو عن تحقق، عن تغطية أو عن مثلٍ أعلى للقدووة، عن عونٍ للمخيال وغذاءٍ للاعتقاد والإيمان.

يكون النبي هود، على سبيل المثال، تعبيراً عن تجربة حققها، بحسب الأنبيائية الشفهية المعيوشة، ذلك النبي. وكذلك حال لوط، ويونس، ويوسف المتعالي عن الخطيئة، ويعقوب الرامز للحسرة ومحبة الولد المفقود وللتعامل مع أبناء يحسدون أخاهم الأصغر ويقعون في الغيرة ثم في العدوانية والطمع باحتكار محبة الوالد. كل نبيّ يرمز إلى تجربة، وإلى رغبة بالصعود والتجدد، بالتطهّر والاغتناء الروحي.

ونوح، في الأنبيائية كما في تفسير الأحلام العربي الإسلامي وفي الاناسة، محرِّكٌ للمخيال والإيمان باتجاه الانتقال إلى طاعة الروح ونتائج ذلك الانتقال الحسنة. ومن السهل جداً التقاط المعنى المستور، أو الدلالة المُحِقة والظلية، الذي يغذي خطاب الفكر السياسي المستعين بنوح، أو المتماهي بذلك النبي وبدوره وإيحاءاته...

ـ السُلّم، الدَرَج، المرقاة [الصعود، العلو، العالي، الارتفاع]

أ/ رمز الصعود، والارتفاع، والسمو الروحي. كأننا هنا نُرمِّز ظاهرة التحول النفسي (والاجتماعي) إلى ما هو أرفع، وأرقى، وأكثر تقدماً باتجاه القيم (بل والنجاح أيضاً). نرتبط هنا، عبر تلك الأدوات أو العمليات، بالسلطة وعرش الخلافة ومناصب الدولة في عمليات ارتقاء سُدّة الخلافة؛ وبتطورٍ صوب ما هو أرقى، وما هو سيرٌ باتجاه الأمام والأحسن وصعود وفلاح.

ب/ لكن لهذه الأدوات والسيرورات مدلولاً مناقضاً أي أنها قد تعني النزول والهبوط، التأخر والتخلُّف. فالمعنى المتذبذب هنا، المتكافىء القيمة أو حيث الثُناقيمة، هو إشارة إمّا إلى الصعود للسموات (قا: الإسراء والمعراج)؛ وإما تدحرج إلى الجحيم والعذاب[٥٥]. وذاك معنى مزدوج متناقض بشري: تعبير عن تحول في النفسي باتجاه الأعلى (صعود، تسامٍ، ارتفاع)؛ أو باتجاه المسفَّل والسيء (نزول، جهنم، هوّة) يؤكد ذلك علم الصنعة، والكرامات الصوفية، والأنبيائية. ومن النافل القول إننا نلقى الرمز عينه في التراث العالمي[٥٦].

ت/ إلاّ أن للصعود والارتفاع، كما للطيران والتحليق، في الأفلام وتعبيرات اللغة والأمثال أو الأقوال الشعبية والظلام الدارج والغمز والتلميز (الإناسة، عموماً)، مدلولات، تابعة مطمورة أخرى. فقد انتبه المفسرون العرب القدامى، وغيرهم في العالم، إلى احتمال قبوعٍ للتصورات والهوامات الجنسية في قاع تلك المصطلحات والمفاهيم.

والملائكة المسلّحون، هو الأسمى. فالمعبود المسلّح يجمع يداً قوية مع سموّ وقداسة[٥٧].

ـ الشرطي، الجندي (حامل السلاح، العَسَس، الجيش، العسكر):

---

(٥٥) عن أنوار الرُمازة والإناسة على حديث الإسراء والمعراج، را: زيعور.

(٥٦) قا: يونغ، م. ع. ص ص ٧٦، ٧٧ ـ ٧٨، ٨٥.

(٥٧) رأينا أن إبليس رمز للسلطة الماكرة، هو أصلاً «ملاك»، أو قائد ملائكة متمرد وعنيد، راغب في الدنيوي أو الحسي والنمط المتمثّل للبهجة في الحياة وحبّ المتع.

الجندي، بحسب ما قد توحي به الألاعيب اللفظيـة التي تتحرك في دهـاليز الأحـلام والأصاطـير، نجدةٌ وتـدجين: إنـه المساعـدة والعون؛ لكنـه في جانب مـلاصق: القمع والـرعب والقهر. تتمثـل هـذه القيمـة الثنـائيـة للجنـدي في وظيفتَه: الحرب والحماية؛ الهجوم والدفاع؛ القتل والإنقاذ؛ الأبوة الحانية والأبوّة القـاسية؛ حنـان وافتراس. ويحـظى الشرطي في الأخيلة موقعـاً ممـاثـلٍ: يَسجن ويَقي، يُخيف ويُحَبّ، يفعل الإيجابي ويرمز للفعل المحظور، يُرشِد ويَمْنع.

يشترك مع الطبيب والحكيم، مع الأب والفقيه، في الرمـز للسلطة القائمـة في المجتمـع (القانـون، الـرئيس. . .)؛ وللسلطة المُدَخلَنـةِ القـائمـةِ في داخـل الشخصيـة (الواجبـات، القيم أو الأنـا الأعـلى). إنـه السـوط والسيف، الأمـر والشـوكـة، السلطان الـداخـلي (الـوازع الأخـلاقي الـديني) والسلطان المـدني الاجتماعي؛ المحظورات والمحرّمات. . .

يظهر كثيراً في الأحلام، كما في الأصاطير، التي تجري عنـدما يكـون مسرح الأحداث ممثِّلاً للممنـوع والمحظور، أو قـريبـاً من ميـدان السلطة والقانـون، أو مرتبطاً بالسرقة والاحتيال أو بالتدمير والجـريمة، أو بـالحرب والكـوارث والمحن، بالملاحقة والأرض الحرام أو الممنوعة. إنّ ممثّل السلاح (حامِله، رمزه، صاحبه) قسم من الأنا الأعلى في الشخصية؛ وهو تزويد الارتباط بالمحظورات؛ ورمز لمـا هو قطعي وحاسم، للسيف والدولة.

- السِّلاح (السوط، السيف، السهم) والسلطة والسياسة(٥٨):

رمز للكلام القاطع الحاسم، وللرأي الجازم أو القرار والموقف حيث لا تردد ولا مسـاومات. ورمـز للحرب والقتـال، للدمار من جهـة؛ وللنجاح أيضـاً من جهـة أخرى. . . وكـالحال في السيف، فنحن هنـا أمام تمثيـل للتطهّـر والنقاء، للصعـود والنـور والسمـو؛ ولا سيما للقـوة والقـدرات أو للسلطة والسيـادة

(٥٨) يلاحِظ المهتمّ بالألاعيب اللفظية في تخيلاته عن نشوء اللغة، ذلـك المبحث القليل النفـع، أن كل هذه الكلمات تبدأ بحرف السين الذي يتخيل بعض القدامى أنـه نبع الكلمات المشيرة إلى القوة والقتل.

والسيطرة[٥٩]. وهذا، دون إغفال المعنى الجنسي الكامن والذي نجده في بعض الكلمات، وفي حضارات أو لغات كثيرة، التي تدلّ على الاثنين معاً، أي على السلاح وآلة الذكورة، على ما هو محراث أو أدوات الزرع وأدوات الضرب والإخصاب.

والسلاح، كالحال أيضاً في السيف، تعبير غير مباشر أي مضمَرٌ ومذكّر بأواليات اللسان العربي في التشبيه والكناية والاستعارة وشتى حقوق علم البديع أو البيان: فقد يكشف السلاح (أو السيف) عن انتقال **الشخصية إلى قرار نفسي عسكريٍّ** الطابع والقوام، أي إلى تغليب القوة واستعمال العنف، إلى إخراج الرغبة المكبوتة بالقمع وحتى بالجور والظلم، بالقتل والسفك. ولا يَبعد عن ذلك، من جهةٍ نفسيةٍ داخلية، القول بأن السلاح تعبير عن رغبة أو أمنيةٍ بالقوة؛ أو بالانتصار لما هو ـ داخل الشخصية ـ مبادىء، وقيم خافتة الصوت؛ أو بالصعود والتطهر (را: أدناه، السَّيْف).

ـ السَّيف والسلطة والرفعة والنوراني، تَشارُكٌ ووحدة، استمرارية مضمَرة:

يقع السيف، داخل فضاء السلطة، في مكانة عالية. فهو، قبل كل شيء، رمز لكل الأسلحة[٦٠]؛ أو ممثِّل لها قاطبة ولشتى الأدوات الجارحة أو القاتلة أو القادحة والقاذفة والثاقبة والمقطِّعة... والسيف رمز للسلطة، أو للمكانة الرفيعة، وللسمو والارتفاع. ومن هنا يلتقي مع النور والمُضاء (سيفٌ ماض، بالماضي = السيف)، أي مع التطهّر، والنقاوة، والسماء، والتزكية، وما هو محض، والمذهَّب (الذهبي)، والتوهج، والتعالي، والقيم، والقانون..

وهو القوة والقدرة؛ وهكذا يشترك مع الصولجان والعصا في الإيحاء بالروحاني، وبما هو متعالٍ (را: سيف الله، الآلهة المسلَّحة في أساطير أمم

---

(٥٩) السلّاح، بائع السِّلاح أو صانعه، يَدلّ في المنام على سلطانٍ جائر؛ مثل الشرطي (النابلسي، ص ٣٦٢). والسوط = سلطان (ابن سيرين، ص ٤٤).

(٦٠) دوران، ١٢٥ ـ ١٢٦، ١٦٦ ـ ١٧١، ١٧٧، الخ.

كثيرة، الملائكة المسلَّحة، سيف الأبطال السحري أو السيف الروحاني/ الإلهي) [قا: سيف تيزيوس/ Thesée](٦١).

تعبّر وظيفة السيف عن رمزه للتطهّر والصعود، للرفعة والنور؛ أما في بنيته فهو يَبرز كرمز للفحولة والمنعة، للرجل والقوى الإخصابية في البشر وفي الأرض، في الزرع والضرع والرَّضع.

باختصار، هذا المجهول هو الحكمة الكامنة فينا، المقموعة أو التي ما تزال بعد غير بارزة، غير واضحة، مجهولة، غير فاعلة أو غير واعية. وذلك الشخصية هي مرغوبٌ عندنا، قطاع مِنّا، يتجسَّد. هي ميل، رغبة، ظاهرة نفسية تسعى لأن تأخذ دوراً في توجيه السلوك. نحن هنا أمام سلطةٍ من نوع معينٍ تتحقق بطريقة غير مباشرة، كأننا تجاه رغبة بالتحول (الارتفاع، الاهتداء. . .) تحققت رمزياً، وعلى نحو مكثّف. . .(٦٢).

- السموّ والارتفاع، الفخامة والنيافة، الصعود والعمودية والعلوّ، الأجنحة والسهام:

تلك مصطلحات متقاربة في ترميزها للسلطة والسيادة والقوة، للسيف أو للسلاح، للنور والتزكية والنقاوة، لما هو محضٌ (نقيّ، خالص، بَحْت، صِرْف)، للغبطة والسماحة، للأب والمعلِّم (رجل المعرفة، رجل الدين) والمِلِك.

عَمْلقة الذات ذاتها تترمَّز أو تتمثَّل بتصوير الإنسان لنفسه كائناً يطير، يرتفع ويحلق، عالٍ ومنيف، صاعد وعمودي، فخم وسامٍ. كما قد يكون ذلك

(٦١) قا: المرادفات المعروفة (الأشهر) للسيف: الفيصل، القاطع، البتار، الفاروق، الصمصام. . .

(٦٢) في أعمال مفسِّري الأحلام عند العرب، وفي علم الكرامات الصوفية كما في الأنبيائية والأوليائية، والاناسة أيضاً، يكون الهاتف (المتجسِّد بأشكالٍ أو طرقٍ عديدة: منام، إشارة، خاطر، الخ). غير محتاج لتفسير أي يكون واضحاً يؤخذ كما هو. يقول (للمثال) ابن سيرين: «من رأى أنه سمع صوت هاتفٍ بأمرٍ أو نهيٍ، أو بشارة أو نذارة، فهو كما سمعه بلا تفسير» (ص ١٠٣).

هواماً يظهر فيه الإنسان كبيراً بحجم الغرفة، أو معمّراً كنسرٍ؛ وهنا تحقيق وهمي تخيّلي لرغبة في الكمال والتطهر، والتّروحُن والنقاء بل - من جهة أخرى كامة لاصقة - لرغبةٍ في القوة والسلطة، في القدرة والسيطرة والسيادة.

في الصعود إلى السماء، الارتفاع إلى أعلى، التحليق والطيران، تعبير عن النوراني، وعن الجنة، والنعيم، والتغريد [التحقّق، الهجرة إلى الكمال أو إلى الحقيقة أو إلى الألوهية][٦٣]. إلّا أنّ النزول يكون بذلك سقوطاً إلى الظلام، وفي النار أو الشر والشقاء، وفي التبخيس الذاتي أو الانصياع لما هو سافل خسيس في الإنسان ومعادٍ للمبادىء والطهارة والرِّفعة.

تقع الأجنحة في الحقل الرمزي الواحد مع الطاهر، والفكر، والخيال[٦٤]؛ مع العصافير والنور، مع السهام والارتفاع، مع النقاوة وحتى مع سرعة الانتقال أو العواطف، مع الرغبة بتحقيق الأمالي البعيدة الرفيعة والنهوض، مع طلب المعالي والأعالي والإقلاع (قا: المِرقاة، السُّلّم، الصعود، البيت، العمودية والاستطالة). ولعل تصوّر الملائكة كطيور، أو ككائناتٍ ذات أجنحة[٦٥]، تؤكد أنّ الأجنحة رمز للطهارة والملائكية، أو للرغبة بالتشبّه بالملاك وما هو فكر محض ونور (قا: رموز الزهرة، الملائكة في استقبال النبي - بحسب المصوّر الشعبي المسلم - إبّان تجواله في السماوات).

- السمين والسِّمْنة، رمز للسلطة والغنى أو البسطة في العيش والجسم:

يُقدِّم المخيال العربي السلطان (الرئيس، صاحب النفوذ والأموال، المحظوظ...) سميناً؛ يرتع في مكانٍ فسيح، ويرفل في ثيابٍ واسعة براقة

---

(٦٣) را: الإسراء والمعراج. الارتفاع والقوة صنوان مترادفان. قا (للمثال): دوران، ص ص ١٣٩، ١٥١.

(٦٤) الخيال: ملكة نفسية «مُجنّحة».

(٦٥) قا: الشهيد. يُصَوَّر، يدوياً وفي الفكر (نفسياً وفي عالم الأعيان)، إنساناً ذا أجنحة. يعني ذلك: الطهارة، الخلود، السمو، النوراني... الأجنحة هنا. تؤمْثِل الإنسان إذْ تربطه برموز الطير أي بالخيال والكمال والفكر. ويُصوَّر الشهيد وحوله الزهور التي هي، كالطير، رمز للخيال والطهارة، للخلود والنقاء، للانبعاث من الموت والتجدد والتحليق.

الألوان واسعة الأكمام، ويجلس على مكانٍ مرتفعٍ (سامٍ، عالٍ، مُشرف، منيف أو نوّاف. . .). ترتبط السِّمنة بالخصوبة والوفرة بالكثرة والنعمة والبحبوحة، بكثرة المرعى (القوت) والحليب (قا: سَمْنة وسِمْنَة)(٦٦). والسلطان صاحب كرشٍ ضخم: نجد ذلك في الأحلام، والقصص الشعبية، والأصاطير، والتصاوير (قا: لوحات الواسطي)، والأقوال المأثورة، والأمثال أو الكلام الدارج، والشِّعْر والتنكيت أو الغمزيات والتلميز.

تتشارك خيالات السمين، وصاحب الرفعة (صاحب السمو أو النيافة أو المعالي)، والمتنفّذ القادر، والرفعة والنقاوة والتطهّر والمساواة العالية، والأسلحة القاطعة. . . ويلتقي كل هذا، على أرضية مشتركةٍ، مع الطاهر والشمس والذهبي والإلهي والكبير والجنة والنور.

- **الرئيس، صاحب الشوكة، الحاكم، الوالي، الخليفة، الأمير، العظيم، الكبير:**

رمز للسلطة القاهرة؛ وللمشاعر بالانقهار والانغلاب. ومن جهة مقابلة، فهنا أيضاً رمز للقوة عموماً؛ وللارتفاع والعلو والسمو، للسماء(٦٧)؛ وللقدرات والقيادة، للرأس من الأمور والعلائق والناس أو الجماعة، للأساس والقائم في السدة، للبَسْط من العيش والمساحة والزمان والأوان؛ للارتقاء والنجاح.

يُستطاع التقاطُ الإيحاءات، والمدلولات المحفة والتخيّلية، للرئيس بواسطة التضخيم للمصطلح: فالرئيس رأسُ الدولة، أي حمّال رموز الرأس والاستدارة والفكر والارتفاع وما هو عمودي. . . والعظيم والكبير وما إلى ذلك من أسماء أو صفات ونعوت وألقاب (سيِّد، شيخ، مقدَّم، الخ) مصطلحات واضحة التعبير والأداء والتوصل.

---

(٦٦) المهتم بالألاعيب (كالمنام، أو كالنحوي المنفلت الخيال، أو كالخيال) قد يضيف هنا: نَسْمة. بذلك يتجلى الارتباط الآثاري [العتيق] بين السِّمنة، والنَّسْمة (الروح، النَّفَس أو النَّفْس)، والسُّمْنة (الجملَ، الحيوان، الحُليب)؛ وذلك عبر الجذر: س م ن.

(٦٧) السلطان هو، عند المفسِّرين، الله. (را: النابلسي، ج ١، صص ٤ - ٥).

ـ **صاحب الأمر، الآمر والأمير، القائم بالأمر، صاحب الزمان أو الوقت أو الأوان:**

صاحب الأمر هو الرئيس[٦٨]؛ أو الأشهر والأقدر. هو من يُطاع، ولا ينصاع: بيده السلطة والحكم والقضاء؛ وهو الآمر الناهي. هو صاحب المساحة الأوسع، والمكان الأرفع؛ وذو **الزمان الأطول**. وهو الزمان (قا: قول معاوية: نحن الزمان؛ من رفعناه ارتفع ومَن...).

صاحب الزمان (القائم بالزمان أو بالأمر؛ وصاحب الأمر والزمان) مصطلح هو سياسي معاً وديني. إنه رمز للسلطة الأسمى والمؤمثلة المكملَنة... الغوث أو القطب (قا: الأبدال أو النقباء وما إلى ذلك من المصطلحات الصوفية) هو تسمية أخرى لصاحب السلطة الشرعية القوية، أو للسلطة الانفتانية [الكارِزْمية، الكرامَتية]، وللقوة المستمرة المتجدِّدة القائمة باستمرار، والمتحكّمة بالزمان والوقت والتاريخ (قا: المهدية، رموز الأمل بالعدالة والكمال، بالمدينة الكاملة حيث لا أطباء ولا رؤساء أو لا قضاة ولا حاجة للمال).

ـ السلطان الأعظم بحر، العظمة، الكرم والعطاء، الجواد والوفرة:

البحر، كما يكرر ابن خلدون[٦٩] ما كان راسخاً قبله وشائعاً، هو السلطان الأعظم. فالبحر صورة محسوسة للعظَمة، أي أنه ذو شبه من حيث تلك الصفة مع السلطان. ويؤكد ابن خلدون أيضاً أن رموز البحر تتغير بحسب السياق والقرائن (فهو الهمّ، الأمر الفادح، الغيظ...). وقد احتل البحر، في فكرنا التفسيري والرِّمازة عندنا، دلالات أخرى: العطاء والكرم، الرجل الكريم، الفَرَس والجواد، كثرة المنافع والخصوبة والرزق، الاتساع والعمق والكثرة.

وحتى هذه الرموز للبحر، أي كونه رمزاً للاتساع والوفرة والعطاء، تعود

---

(٦٨) الأمير: صاحب الأمر والنهي. را: الاستشهار، صاحب الامارة، الائتيار.

(٦٩) ابن خلدون، المقدمة، ص ص ٨٨٦، ٨٨٧.

لتؤكد دلالته العامة الأساسية التي هي الدلالة على السلطان والسلطة(٧٠).

يكفي الإلماح إلى أن للبحر معنى جنسياً. لقد أطلق العرب على عمق الرحم اسم البحر؛ وعلى الشق أيضاً، وإهراق الدم بشكل خاص(٧١). والفعل الذي يأتي من (ب ح ر)، والذي هو بَحَرَ (بالتحريك للحروف الثلاثة) يعني تماماً الدم، والتضحية(٧٢) وهكذا قالوا: بَحَروا الناقة أو الشاة أي شقّوا أذنها وتركوها ترعى (سيّبوها)؛ ومن المعبِّر أن لحمها لا تأكله النساء بل الرجال. وهنا مجال كبير للتفصيل؛ ولإدخال المناهج المعروفة في السوسيولوجيا الدينية وارتباطها بالسياسي.

والباحر (من: البحر) هو الدم عينه أيضاً، وهو دم الرحم(٧٣). وفي التقاليد أنّ الاغتسال بمياه البحر نوع أو بديل من زواج المرأة المطلقة ثلاثاً برجلٍ غير مطلّقها (كي تحل عودتها إلى الأول).

المهدية، في التفسير الذاتاني، قطاع من الشخصية(٧٤)؛ أي أننا نكون هنا حيال حكمة كامنة فينا، وتخمّرات مبادىء مضمرة؛ كما أننا قد نكون حيال توقٍ أو رغبة بالعون الذاتي، وأملٍ، ورجاء بالقضاء على توتر نفسي داخلي.

أما في التفسير بعوامل موضوعية النزعة والمنهج، إذا جاز الفصل مؤقتاً بين ما هو ذاتاني وما هو موضوعاني، فإن المهدي فكرة رمزية تربط السياسة والمجتمع والدولة بالظلم ومن ثم بأمل الخلاص والتحرر حيث العدل الكامل

---

(٧٠) را: الصور البيانية التي تقيمها اللغة للتقريب بين العظمة أو الكِبر والسلطة. فنقول: يتكلم كسلطان، يمشي كالملك، الخ. ولقد التقط، بجدارة وأسبقية، مفسّرونا القدامى الصور القائمة بين الألوهية والسلطة (النابلسي، ج ١، صص ٤ ـ ٥).

(٧١) را: البحيرة، كنوع من تقديم الأضاحي إلى الآلهة.

(٧٢) شقّ الأذن: البحيرة. شق أذن الحيوان = بَحَرَ، = قَدَّمه ضحية، من هنا تفسير الاحتفالات أو الشتائم أو الأقوال الشائعة: يا مقصوف الأذن (مَشقوقها)، أي: ضَحية (قربان، مشاع)، فِدية، مقتول، مذبوح).

(٧٣) الحوض والحيض: الماء والدم.

(٧٤) بل ولربما مثّل المهدي الشخصية برمتها. فقد يكون رمزاً لها.

وغياب كل انجراح. هنا يكون المهدي تمثيلاً للألـوهية، ورغبـة تجسيد المقـدّس وتجنيده من أجل تحقيق انجراحات وانقهارات.

وبذلك تكون المهديـة طريقـة لتحقيق التكيّف، ولاستعادة الاعتبـار الذاتي أي أواليـة غير مباشرة من أجل الاتـزان والشعور بـالكرامـة وباحـترام الذات. ولعلّ قراءة الحركات الإسلامية التي وظّفت المهدية في السياسة والنضال تُظهر لنا تلك الدلالة العميقة الرمزية التي بدت لنا أعلاه(٧٥). كان المهدي تعبيراً عن وجود أزمات؛ ولعل أصحاب السلطة هم أقل الناس حاجة لمقولة المهديـة ورموزهـا، للحنين إلى النعيم الفردوسي أو للنكوص للرّحم حيث الدفء والامتلاء وإرضاء الحاجيات كافة. أما أبرز المؤمنـين بالمهـدي، المنتظِرين لـه، فهم منتظِر والفـرج السيـاسي الاجتـماعي، المنجـرِحـون من القمـع والانقهـار أو من العـوز والقلَق المصيري وعلى الوجود.

والإنسان الذي يقول إنه هو نفسه المهـدي، أي الكبير الـذي يرمـز للعدل والخير ويحقق الفضيلة في المدينة والفرد والعلائقية، هو إنسانٌ فصَمه الاضطهـادُ والانقهار. فالعُظام، أو هوس [جنون] العَظَمة، كالنُفـاج، جانبٌ ثـان متلاحم مع هوس الملاحَقة وهلوسات عن ظالمين وأعداء يتّبعـونه لقتله أو الاعتـداء عليه [أو على بعض عائلته]: فقد يسمع أصواتاً مهدِّدة، أو يرى من يهاجمـه ويتربّص به(٧٦).

ـ الطبيب مثير للخوف معاً وللشفاء، للتجدد معاً والموت، للسلطة الحامية معاً والقاتلة، للحال النفسي وللحال الجسدي:

نلتقط المعنى الرمزي للطبيب، من حيث هـو مقلِقٌ معاً ومحبـوب، بمقارنتـه مـع الوظـائف التي يقوم بهـا الـرجـل الحكيم (قـا: الحكيم الـذي هـو طبيب،

(٧٥) تيار اللطف بالعبـاد هو التيـار الأبرز في تثمـير تلك الوظـائف والموقـع للمهديـة كفكرة تـوحّد السياسي بالحكمة المطلقة والكمال الأرضي.

(٧٦) عن الهلوسات والحالة الهذائية عند الصابر [المريض، المُصاب]، را (للمثال): أحمد عكـاشة، زيعور أحاديث.

والحكيم أيالرجل الذي يضع الأمور في نصابها. . .)، أو الجنـدي والعجوز، في الأحلام والقصة الشعبية والكرامة الصوفية.

ظهور الطبيب في الحلم، كما في الإناسة، دليل على التوعك الصحي فعلاً أو المتوقَّع والمرهوب؛ لكنه دليل أيضاً، وفي دلالة رمزية ملاصِقة، عـلى الشفاء. فـالطبيب هـو المداوي، والممثـل لظهـور الصحة أي الانشراح والارتيـاح؛ وهو أيضاً، في القيمة السلبية للظاهرة الواحدة عينها، مكشاف وشـاشة تـظهر عليهـا مشكلات واضطراب ليس فقط في الجسد؛ لكنها في التـوازن النفسي الاجتماعي أو في التكيّف والصحة العقلية، أيضاً.

وتنبّه أسلافنـا، في تفسيرهم لـلأحلام، إلى أنّ الصحـة مرض؛ والـطبيب خَـطَر؛ أي انهم التقطوا الثنـاقيمة للطبيب من حيث هـو صديق وعـدو، حيـاة وموت، تجدد واندثار، أمّ مبتلِعة وأمٌّ حانية.

الطبيب سلطة، وهو ذو قدرة وقوة. وهو عون؛ إنه مساعـدة ذاتية يقـدمها الإنسان لنفسه. ومن السويّ جداً أن نصـل ما بينـه وما بـين السياسـة والدولـة (قا: الخوف الثنائي من الحكومة والحكيم أي من السياسي والطبيب).

تحقيق رغبة بالشفاء؛ أو تعبير عن أملٍ بالخلاص والارتياح، وبالصحة بعد المرض. هنا تخفيف توتر قد يكون جسدياً؛ بمقدار ما قـد يكون اضـطرابات في التكيّف أو قلقاً وحالة نفسية.

يمثل قوى الإنسان في المقارعة، ورغبته بالخلود أو بتوفـير الحفاظ عـلى المنعة ويرمّز السلطة السياسية، والقادرين في المجتمع، المحظوظين والأقوياء، الأغنياء وذوي النفوذ مدنياً وسياسياً.

- الذهب سلطةٌ وسلطان، رمز متعدد الوظائف والدلالات:

الذهب، في الأحلام والإناسة عموماً، رمـز للوفرة والخصـوبة. فهـو دليل على الخيرات؛ وحتى على الخير، والنجاح في الحياة[٧٧]. وتنبّـه أسلافنـا في تعقّبهم

(٧٧) ولكنه، من جهر لاصقة مناقضة، حاوٍ للشقاء. انه ذو ثُناقيمة [متكافىء القيمة].

لتفسير الأحلام، وفي ميدان الكرامات والقصص الشفهية الشعبية، إلى أنّ الذهب والغائط يتبادلان الرمز والدلالات[٧٨]؛ وهذه ظاهرة معروفة في الأمم وتجارب الإنسان النمطية الأصلية المشتركة، إذْ يعطى، في بعض المعتقدات، للغائط والذهب قدرة إشفائية، وقداسة، وتبريكاً. وإفرازات الملك، على نحو خاص، إشارة إلى العطاء والمنح أو إلى أنها تعادل الذهب.

الذهب هو الطعام؛ إنه الغذاء والعافية. وتَعرف ذلك الجانب التمثيلي للذهب الإناسةُ حيث الأقوال الشعبية التي تربطهما عند البخيل. وبذلك فإن الفضلات الطعامية تُستغَلّ عند البخيل حتى لا يجوع، أو انه يبخل بها أو يحتفظ بها. تَرِد هنا نظرياتُ التحليل النفسي التي تقيم رباطاً بين التخلص من الفضلات عند الطفل ونمط الشخصية (بخيل، كريم) التي سيكون عليها فيما بعد.

وكما انه يرمز للغنى، عند السلطة أو عند الفرد، فهو يرمز أيضاً للطمع والشجع لحب المال واللحاق اللاهث وراء الإدخار والاكتناز... وقد سجّل هذا الجانب حديث نبوي [الأحاديثية]: لو كان لابن آدم واديان من ذهب لابتغى لهما ثالثاً...

الذهب هو السلطان (الملك، الرئيس، الحاكم، الخ...)؛ هو السياسة والقوة والقدرة والسيادة. من هنا ارتباط رمزي بين الشمس والذهب (ملك المعادن، ملك الأموال) والأسد (ملك الحيوانات، ملك القوة) والقوة (القدرة والقيادة) والنار... ومن هنا يظهر الذهب علامة على الارتفاع بل رمزاً للسمو والجاه، للتطهّر والتزكية، لما هو برّاق خلاب، ورنّان، لما هو نبيل رفيع في حياتنا النفسية والعلائقية...

من حيث وظائفه المستورة أو الاعتبارية، تُسقَط على المعدن الأصفر الرنان قدرة على إشفاء المرضى؛ وعلى ترميز المرض. فالذهب مَرَض. ومن الراسخ

---

(٧٨) الزِّبْل هو، في التفسير للأحلام، مال. را: النابلسي، م.ع.، ج ١، ص ٣٣١. وذاك معنىً ما يزال حتى اليوم صائباً إن في الأحلام أم في قطاع الاناسة العامة.

أيضاً أنه، من هذه الزاوية، ذو قدرةٍ على إطالة العمر، على التجدد والدلالة على الشباب (لاحِظْ: الشَّناقيمة).

وليس إكثار المحظوظين السياسيين، من حكّام وولاء أو ملوكٍ ورؤساء، من الارتباط بالذهب والتباهي فيه (الثياب، الخزائن، الخواتم...) خالياً من اعتقاداتٍ أصطورية وإسقاطية: ذهبُ الرئيس قاصد للابهاري، والاشاري، والتعبيري...؛ وليس فقط لإظهار الغنى والرفعة والأمجاد. فوراء ما هو اقتصادي يكمن أو يتعايش الاعتقادي[٧٩].

هل الذهب، بعدما سَبَق، رمزٌ للجنة؟ إنه الفردوس الأرضي؛ فهل ننسى أن ما في الجنّة ذهَبٌ؛ وأن مُدُن الأولياء، أو مدينة الكرامات، والمدينة الكاملة في الاناسة، ذهب وزبرجد وياقوت؟ وهل ينفعنا هنا تذكُّر أن في حديث الاسراء والمعراج يرد كلام عن سماء من ذهب؟ من حيث هو رمز للخلود والخير والكمال، يكون الذهب أيضاً رمزاً للتطهر والجنة[٨٠]. لطول العمر وتجديد الحياة[٨١].

لكن التنقيب عن كنوز الذهب، إنّ في الاناسة العربية كما في العالم قاطبة، قد يكون ذا معنى فِيَّاوِيّ. هنا نلتقي بأنّ الذهب رمز لما هو فينا غني مدفون، أو ثروة باطنية كامنة فينا، ولما هو أسرار وخبايا أو ما هو حميمي مَصون مكنوز.

الذهب هنا هو المبادىء السامية، والقطاع الرفيع؛ انه الكمال والتحقق أي هو - وبعد أن رأينا أعلاه أنه رامز للخلود والاستمرار - يظهَر الآن رمزاً للنفوذ الكامل، للكمال والفردوس الأرضي حيث الأمان وإشباع كل رغبة وبهجة.

أخيراً، في الخيمياء والتصوف والكرامات، يَرِد الذهبُ سرّ الحياة والعمر؛

---

(٧٩) أظهرنا ذلك الارتباط في محاولة تفسير الغزو عند أمم قديمة، كالعرب في الجاهلية. فليس السبب للغزو اقتصادياً صرفاً، وزعمنا تحريك الأصطوري والرمزي للشاعر الجاهلي في وصفه لناقته والظبية، لرحلة الصيد والوقوف على الأطلال...

(٨٠) مكان الوضوء يُسمى: المذهب. ومذلك المكان مكان للتزكية والتنقية أو للتطهر والتجدد النفسي الروحي.

(٨١) Benett, 178.

وسِرُّ الـوجود وسرّ الفلسفـة[٨٢]. فالخيميـائيون بحثـوا عن الحجر الـذي يُحيل إلى ذهب شتى المعادن الخسيسة؛ وسمّـوا الحجر الفلسفـاويّ (philosophale) ذلك المحوِّل السحري «النبيل» واللاعب في ذلك ما تلعبه الشمس الذهبية في الطبيعة والحياة والترميز للسلطة والدولة، للقوة والرفعة.

ـ الحاكم والحكومة والحكيم [الطبيب]، مخاوف وهوامات مشاعر بالذهب والعقاب الذاتي:

الحـاكم هو، عند مفسري الأحلام، المسمار؛ وهـو أيضـاً المنشـار[٨٣]. وفي الانـاس العربيـة، قطاع الأمثـال الشعبية والشفهيـة، فإن الحكـومة [الحـاكمة، السلطة، الخ] منشار يؤذي أو يفعـل فعله صعوداً ونـزولاً؛ تعبيراً عن اللذاعـة واللوعة يلقاهما المواطن في التعامل مع القوة أو السياسة والدولة.

والخوف من الحاكم والمحـاكم شديـد التجذّر في النفـوس، ويحذّر منهـا في قـوالب كثيرة من الأقـوال العموميـة وبين المـألوفيـات؛ ويضـاف إليهـا الحكيم [الـطبيب] الـذي هـو أيضـاً مثير للتشـاؤم أو منفّـر. ومن اليسير هنـا معـرفـة الأسباب، وفهم صعوبة المعاناة والضّنْك يلقاهما المواطن من الجور ومن الانقهار أمام السلطة، واللقمة، والقرش الواجب توفيره من أجل الطبابة.

ـ الراعي والسياسي والعقـل، من الأبوي والعـاطفي والعضوي والعـائلي والطفلي إلى التحليل والتبادل والتعاقد والعَوَضي:

يؤخَذ الرئيس عـلى أنه الـراعي: عليهما القيـام بوظـائف متشابهـة من سَهَر واعتنـاء، أو حمايـة وإصلاح وتـدبير الخلل. ولفـظة سياسـة، في الفكـر العـربي القديم، تحمل تلك المدلولات.

فسياسة المرء نفسه هي رعاية قـوى النفس وأقسامهـا، وسياسـةُ المرء دخله

---

(٨٢) قا: دورانْ، صص ٢٧٩ ـ ٢٨٢؛ يونْغ، علم النفس والخيمياء، ص ص ٩٠، ١٠٥، الخ. عن الفضة، قا: يونْغ، م. ع.، ص ص ١٢٤، ٣٠٢، ٤٠٨، الخ.

(٨٣) را: النابلسي، ج ٢، ص ٢٨٧. الحاكم منشـار ومسمار لأنّ السيـاسة، في تـاريخنا المـديد، لم تكن أمّاً حانية أو لم تكوِّن الدولة العناية؛ فالجانب الظالم هو المتغلّب، والمعيوش.

وخرجه هي رعاية شؤون القوة. وحسن معاملة الزوجة وطرائق تنظيم شؤونها وأمورها هو سياسة المرء أهله؛ ونذكر أيضاً سياسة الولد، والخدم، والوالدين، والأقرباء، والأوضَعين وسائر الناس. . . في كل تلك الميادين السياسي هو الراعي، والراعي هو عقل الرعية أو الأب في بيته وعائلته(٨٤).

تقود الرعية، في ذلك المنظور، حكمةُ الراعي. فهذا السائس بحكمته ومهارته وحسن تدبيره لشؤون نفسه (السياسة الأخلاقية)، وشؤون منزله (السياسات المنزلية) قادر على أن يورد الشعب [الرعية، المحكومين، السائمة من البشر الخاضعة له] المرعى الخصب، ويقودها إلى الخير وتحقيق السعادة، ويبعد عنها الشرور والفساد ويدفع عنها الأذية أو يحميها. إنّ سياسة المدينة [السياسة، سياسة المجتمع، العلم المدني، أنظمة الحكم أو الدساتير. . .]، في ذلك التمرتب أو التسلسل العضوي الحيّ الميكانيكي والخطي، متروكة لحكمة الراعي والذي هو أيضاً في مرتبة بين رعيته الكبيرة وتحت رعاية الراعي الأكبر أي الله تعالى. هذا الراعي أو الرئيس هو الخليفة، والوالي، والوزير، والحاكم، والجبّار [المتسلّط، المتفرِّد، المتغلّب] وصاحب الشوكة، السلطان، الخ. إنه عقل المحكومين، وأميرهم، وفكرهم؛ إنه الأب، وهو ممثل العدالة، والحماية؛ توكَل إليه الأمور وتقوده مشاعره الشخصية وعواطفه.

لاحَظ الإنسان الدهمائي، في التاريخ العربي الإسلامي كما في غيره، أنّ هذا الراعي لا يستطيع أن يحقق الموكول إليه. مما تَعهد به الجماعة [الشعب، المحكومون] لذلك الرئيس صعب التحقيق، أو يستلزم إنساناً هو مثالي، غير متجسِّد، بلا مطامع شخصية، عارٍ عن المصالح: فوق العاطفة أو استجلابِ المصالح للذات وبطانته، ولسليلته وعشيرته. . .

---

(٨٤) يكشف التحليل عن ضلال التصور العائلي للمحكومين والحاكم (أبٌ وأولاده، أو عائلته)، فالشعب ليس العائلة أو الأولاد أو الزوجة للرئيس. وترفض التكيفانية أو الراشدانية في الفعل السياسي الراهن/ المستقبلي شيهاءات التصورات الناقصة الأخرى، من مثل المذكّر والمؤنّث، الفاعل والمنفعل، الحارث والحقل، الراعي والسائمة، المخصِّب والأرض، المالك والمتاع. . .

والإنسان الذي تحكمه المبادىء النظرية، أو المتروكُ لخياراته المطلقة وللينبغيات، يصعب أن يكون قادراً، في كل موقف، على العمل المنزَّه. في حين أن النصوص المكتوبة، والمؤسَّسات، ورقابة الشرائع المدوَّنة القديرة والمحاكم الحرة النافذة القول، أقدر على ضبط الرجل الفرد وعلى إخضاعه لمصلحة الجماعة والأمة والإرادة العامة(٨٥).

وأسوأ ما عانى منه المواطن، عندنا أم في الأمم التي تماهى فيه الرئيس مع البطل الشعبي المتمثل بالراعي، أو مع الراعي في سائحته والرجل في سياسته لقوته وزوجته وولده وخدمه وقوى نفسه، هو سوء التنفيذ. فالثقة المسقَطة على الراعي الرئيس، والأماني الملقاة عليه والمسؤوليات المطلوبة منه دون قيد مكتوب أو مراقبة فعلية قائمة في المجتمع ونافذة فعالة، أدت إلى سوء الاستغلال، والظلم، والاستعمال المرير المتحكّم اللاعادل.

ليست الأمة رعية، وليس الرئيس راعياً. والناجح في سياسة المنزل وقوى النفس لا يعني نجاحه في سياسة المحكومين. فهذا التصور العائلي ظهر عبر التاريخ عديم الجدوى بل قائماً غير صحيح وغير صحي. وتقديم الرئيس في صورة عضوية (رأس الجماعة، أي في أعلاها وتخدمه كل الأعضاء) نتاج تصور تسلسلي جادّ، غير دقيق، وجارح. التصور الأفقي، وتعاون الأفراد المحكومين، ونسق القيم التضافرية المتغاذية. تقسيم الحاكم والمحكومين تقسيماً شاقولياً يأتي لمصلحة الراعي الذي قد يعطي لنفسه حق التسرّب إلى أعمق أعماق الفرد المحكوم. بذلك تكون القيادة رهيبة، غير عادلة، قادمة من الخارج مفروضة؛ تلغي دور حق المواطن في المشاركة، والرقابة، والمحاكمة، والاختيار الحر والاقتناعي والنابع من الداخل وبإسهام وعقلانية.

وليس الرئيس عقل المرؤوسين، ولا هو في أول الشاقول أو الأساس

(٨٥) من هنا الدعوات إلى إقامة عقد بين الرئيس والمحكومين يخضع فيه الرئيس لتنفيذ شروط أهمها: الابتعاد كل أربع سنوات، إمكان العزل إذا أخلّ بالعقد، الخضوع لرقابة محكمة حرة عليا، تجديد أهل الاختيار ثم تحديد أهل الحل والعقد كل أربع سنوات، التنفّس الحر وبديمقراطية. . .

والرسّ. فالعقل هو نتاج تنظيم القوى، وتعاونٍ وتبادل. وحتى الراعي محكوم بالفضاء النفسي الاجتماعي، بالأرض والحقل، بالبيئة وحقوق الآخرين، بالقانون الوضعي وباحترام الحياة وبالمعنى «الإنساني» للتملك والحيازة والتصرف. والعلاقة، باختصار، بين المالك وملكيته، بين الراعي وغنمه، بين الرئيس والمحكومين، ليست علاقة خطية، استمرارية، مستقيمة وهندسية. ما هو علائقي شديد التعقيد، والروابط هي موضوع للنظر وللتحرر والحركة.

«كلٌّ منّا راعٍ، وكلٌّ مسؤول» مبدأ يعبّر عن مسؤولية المواطن، واتساع وعيه؛ وهو «قانونٌ» إنْ تحكَّم بالروابط الاجتماعية عمَّقَ شعور الفرد بقيمته وكرامته، وبضرورة أن يكون القانون حاكماً للمجتمع وليس الراعي الفرد المطلق.

تتطور رموز السلطة عندنا ببطء؛ وتدخل الرموز الجديدةُ بتسرُّبٍ واحتشام إلى اللاوعي السياسي العربي. وفي حقل الراعي والرئيس، سياسةِ المنزل وسياسةِ الدولة، الزراعة (الإخصاب في الأرض والبشر) والرئاسة أو السياسة، تتطور الرموز والعلامات والإشارات تطوراً هو باتجاه الابتعاد عن العاطفي، والدم والعشيرة، القيم الريفية. وذلك من أجل انغراس العقلاني والمنظَّم المتعقّي والقانوني، مصلحة الجماعة وإرادة الأكثرية، الاقتراع الدوري المجدِّد للفعل السياسي والمراقِب له طبقاً لعقدٍ وديموقراطية...

- الألقاب السياسية ظاهرة إضافة تسميات وصفات مرغوبة على الاسم الأصلي، صُور وكنايات وتشبيهات:

اللقب اسم جديد يكون، أحياناً كثيرة، أكثر تعبيراً وإيحاءات. وإذا اختار المرء لنفسه لقباً، أو رضي بلقبٍ يُعطى له عن وعيٍ وبتصميم، فإنه يختار رغبات: يطمح ويتمدد. «ظل الله، وارث خلافةِ الرسولِ سيّدِ المخلوقين، ناصر الشريعة...، ناشر الـ...، خادم الـ...، إمام المشرقَيْن والمغربَيْن...»[٨٦]؛ تلك وظائف اعتبارية يرغب السلطان تثميرها كي يمرر

---

(٨٦) قا: الألقاب والكنى التي كانت تسبق اسم الخليفة في العصور الإسلامية العثمانية.

خطابه، وكي يتنرجَس ويحتمي ويتعزز ويسفّل غيره.

الاحتماء باللقب دليل على الإيمان العميق واللاواضح بقدرة الكلمة السحرية على الخلق والبث والإعلان؛ وفي ذلك أوالية طفلية، ومواقف اعتيادية وأحياناً قسرية ولاواعية. اللقب إخفاء وكشف، تغطية والتواء: يُخفي وقائع، ويُبرز صورةً مرغوبة عن الذات.

اللقب رغبة باحتلال موقع، وللقيام بدور مثالي، وتحقيق وهمي (لفظي، إعلاني، إبهاري...) لصفات مرغوبة ومكانةٍ عليا مرجوّة، وفردوسٍ أرضي.

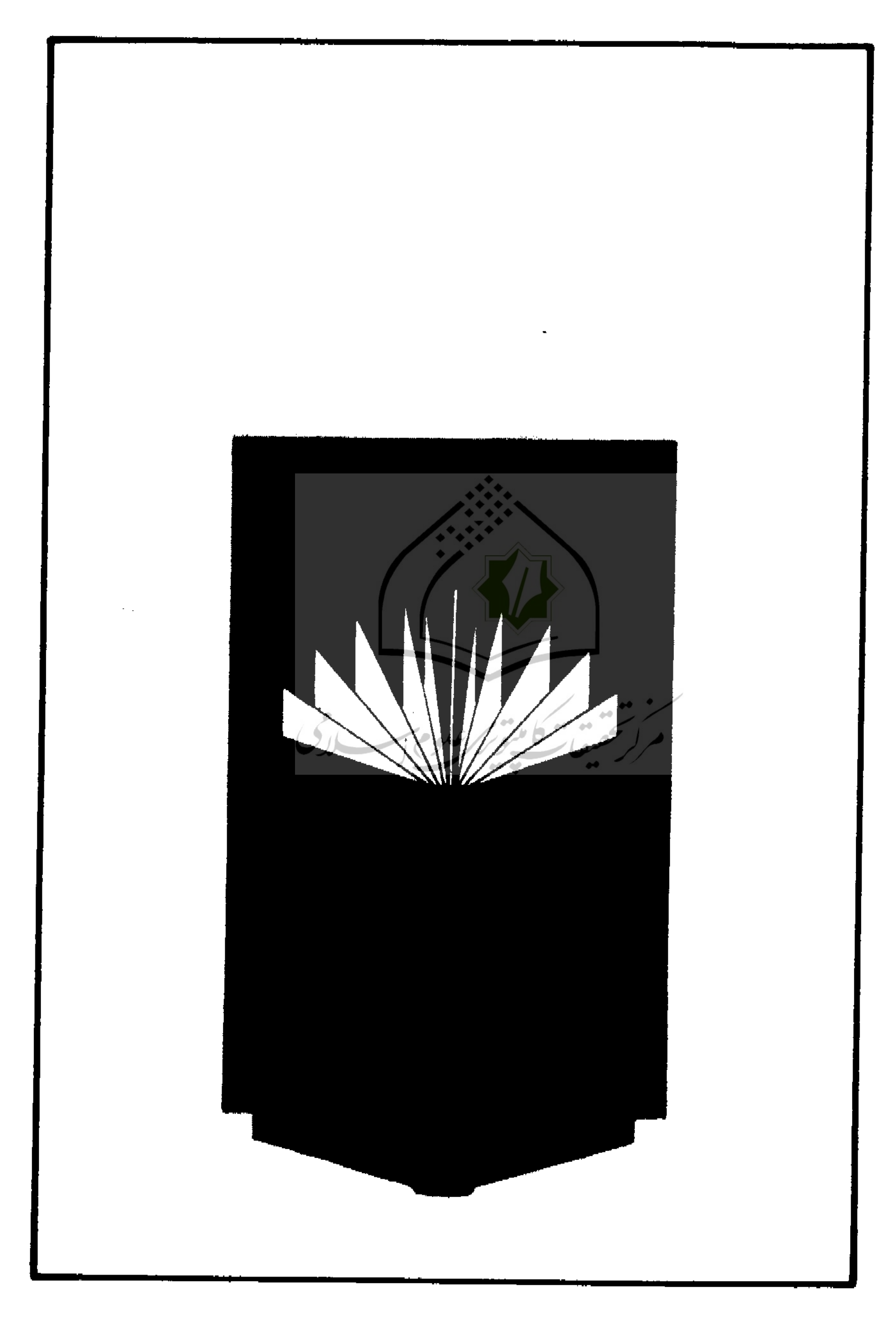
الألقاب غطاء أحلام اليقظة، واوالية تغطية وتعويض: ولعل اللجوء إلى الكلمة هنا هرب من الانجراح، وبلسمة لواقع غير سديد أو غير آمِن، ونكران للآخر المسفَّل وتضخيم للأنا. لكن ذلك لا يعني عدم الدور المهم الذي يقوم به هنا الوعي والإرادة أو الرغبة الواضحة والعقل المخطِّط؛ مما يبرز كله في لعبة اللغة حيث التعبير عن السلطة المرغوبة، وإعادة ضبط الذات أو طريقة تصويرها للآخر بواسطة الصور البيانية، والجمل الخطابية، والتشبيه والكناية، البديع والبيان.

ترتبط الألقاب المعبِّرة، بظاهرة العُصاب الرئاسي في المجتمعات التي لم تنتقِل بعد إلى سلطة النصوص والمؤسَّسات، أي إلى التعاقدي والتبادلي حيث نتجاوز العائلي والطفلي والتصورات المجنسِنة (أو ذات النسغ العائلي، أو العضوي) لعلائقية الرئيس بالشعب... فكلما كانت البنى الاجتماعية السياسية متخلِّفة (معهودة، عائلية، قبلية، زراعية أو ريفية، مستتبَعة، أبوية...) كلما افتقدنا الفعلَ السياسيَّ الديموقراطي، الحر، اللاملائم لسيطرة الفرد أو هيمنة الجبّار [المسيطِر، المتفرِّد، الدكتاتور...]. وظاهرة الألقاب، تَبرز جيداً في الأوساط الشعبية، تَكشِف لنا المرغوب بتحقيقه. فكأننا في حلمٍ يحقق رغبة صعبة، أو يخفِّض مؤثراً، أو يعوِّض ويغطي. هذا، دون أن نُغفِل القيمة الإيجابية التي قد يبثّها اللقب الإيجابي في نفسية الطفل (وغيره) ووعيه، في سلوكه وفكره وعلائقيته؛ بذلك يتأول اللقب، أو يرمز ويمثل، باعتبار أنه ولادة

جديدة، اسم جديد أكثر تعبيراً أو التصاقاً، كاشفاً عن مهـارة أو صفة أو ملكـة في حـامل اللقب. فـاللقب، من هـذه الـزاوية، تلخيص لصـاحبـه، اخـتزال الشخصية إلى صفة أو مهارة أو ملكة واحدة؛ كما قد يكون تجدداً ورغبة بـالتفرد والتميّز، بتحقيق الذات (عن إخلاص) أو بإفشاء مرغوبات وحالات.




مرکز تحقیقات کامپیوتری علوم اسلامی



مراجعات کتب



الفتنة الكبرى (*)

مراجعة : صلاح الدين الجورشي

«الفتنة الكبرى: الدين والسياسة في إسلام المرحلة التأسيسية»، هو عنوان آخر كتاب من تأليف د. هشام جعيط، صدر بالفرنسية عن دار غاليمار في أواخر ١٩٨٩. وبالرغم من مرور أكثر من سنتين على وجود الكتاب في الأسواق، فإنّ القارىء العربي لا يزال يجهل القضايا التي أثارها جعيط صاحب «الشخصية العربية» و«أوروبا والإسلام» و«الكوفة». ولا يعلم ما إذا كانت المحاولة تكراراً لما ورد من معلومات وآراء تضمنتها الكتابات السابقة حول هذه الفترة الثريّة والهامة من تاريخ الأمة والجماعة، أم أنّ للمؤلف إضافات وتباينات تجعل من عمله مصدراً متكاملاً وعملاً إبداعياً؟

يقع البحث في ٤٢٠ صفحة من الحجم المتوسط. وينقسم إلى مقدمة وخمسة محاور تتلاحق حسب الترتيب التالي: «العصر التأسيسي» ثم «الفتنة كأزمة والتمزق الناتج عن عملية القتل»، «هيجان الفتنة وزمن الحرب»، «نزوع إلى السلم وتصلّب وعناد». وأخيراً، «الصراع من أجل السلطة».

يعتبر جعيط أنّ إسلام المرحلة التأسيسية مختلف كلياً عن «هذا الإسلام الكلاسيكي المعقد والمرتبط في المخيلة الجماعية بحضارةٍ مزدهرةٍ وثقافةٍ عظيمة.

---

* مراجعة لكتاب هشام جعيط: الفتنة الكبرى، الصادر بباريس بالفرنسية بغاليمار عام ١٩٨٩. وترجم الكتاب أخيراً وصدر ببيروت بدار الطليعة ١٩٩١.

كان إسلاماً متواضعاً مادياً لكنه كان ثرياً بدلالاته المستقبلية». والمرحلة التأسيسية لا تتوقف عند العهد النبوي، بل هي تمتد زمنياً في ذهن جعيط لتشمل كامل فترة الفتنة الكبرى. ويرى في هذه الفترة الرحم الذي تمخضت في أحشائه كبرى الانقسامات التي شهدها الإسلام، وكل التطورات تقريباً التي خضع لها الإسلام السياسي والإسلام الديني طيلة المرحلة الكلاسيكية. وهو ما يفسّر تعلق المسلمين بتلك الحقبة الاستثنائية، بما في ذلك مسلمو اللحظة الراهنة الذين يسقطون عليها مجادلاتهم السياسية ـ الدينية في ضوء صدمة الحداثة، خاصة منذ إلغاء الخلافة العثمانية عام ١٩٢٤ وتردد الضمير الإسلامي بين مدافعين عن لائكية الدولة والداعين إلى أسلمتها. ولهذا حاول جعيط متابعة العلاقات التي قامت بين الدين والسياسة طيلة حلقات الفتنة الكبرى وعبر كامل فصول البحث، طارحاً السؤال التقليدي من جديد: هل كانت صراعاتٍ سياسيةً أم نزاعات دينية؟ وانتهى إلى موقفٍ لا يزال يروع اللائكيين، ويتمحور حول الاعتقاد بتداخل الديني والسياسي. يقول: «إن أمة تأسست على التبشير الديني، وعلى ظاهرة النبوة المتعالية على التاريخ، وعلى كتاب مقدس، من الطبيعي أن تكون مرجعيتها دينية، وأن يبدو لها كل شيء دينياً خاصة السياسة. فالديني هو الذي يغذي السياسي، ولكل زعيم تأويله الخاص للنصوص والوقائع».

وتبدأ الرحلة مع العصر التأسيسي، حيث يتوقف الباحث عند الموقع الاستراتيجي المتميز لمكة والذي رشحها للقيام بدور محوريٍّ في مستقبل الأحداث. ومن مكة ينتقل إلى قريش، ثم إلى قصيّ الذي جمع بين يديه الوظائف السياسية والدينية (السدانة ودار الندوة)، وأخيراً تقاسم الأدوار بين جناحي عبد الدار وعبد مناف، وهيمنة هذا الأخير الى درجةٍ حوّلته إلى بيت قريش. وبعد أن يتعرض للجوانب المختلفة لخصوصيات الحياة المكية ينتهي إلى اعتبار أن «الدبلوماسية والتجارة والدين عوامل تساندت وتعاضدت لتضمن لمكة الأمن والسلام والرخاء والإشعاع، وتجعل منها في طليعة المنطقة بدون منازع».

يولد الرسول من صلب قصي وجناح عبد مناف، مما أهّله ليكون أعرف

بالدين والسياسة من غيره. ومع حلول النبوة يلح جعيط على ضرورة الفصل بين المرحلتين المكية والمدنية. يرى في الأولى ولادة الدين الجديد كتطور روحي للتوحيد، ويرفض ما يؤكده المستشرقون من أنّ النبيَّ كانت له أهداف سياسية خلال هذه المرحلة، وأنه كان يهدف إلى حكم مكة. إذ لا توجد سلطة حتى يفتكها. كما ينفي أي بعد سياسي في مقاومة القرشيين للدعوة التي لم تتعد ـ حسب اعتقاده ـ الدفاع عن إرثهم العقائدي القائم على الشرك، واحترام السلف والتمسك بما يعتبرونه تناسقاً واستمراريةً. أي أن المقاومة التي وجدها النبي هي مقاومة دينية وثقافية، ولا علاقة لها بالتجارة أو السياسة. وهو ما ينطبق أيضاً على خطابه الذي لم يخل من بُعد ثقافي إلاّ أنه كان دينياً بالدرجة الأولى، ولم يتضمن أو يستبطن أي إيحاء سياسي. ويهاجم ادعاءات المستشرقين الذين تشبثوا إلى الآن بتفسير الظاهرة النبوية انطلاقاً من التحولات الاقتصادية والاجتماعية (منتجمري وواث) والسياسية (رودنسون وبتريشيا كرون). ويعتبر أنهم لا يزالون مقيدين بالإشكاليات الموروثة عن العصر الوسيط الغربي أو القرون الأولى من النهضة الأوروبية: هل كان محمد مخلصاً؟ وهل رسالته أصيلة؟ (انظر كتاب جعيط «أوروبا والإسلام»).

لقد تبيّن أن الإضافة النوعية للإسلام كانت في مجال استكمال نظرية التوحيد، ويكشف أن القرآن هو أكثر نصوص الديانات الموحدة وضوحاً وتماسكاً في بنائه الداخلي، وقدرته على اختزال التجربة والتاريخ الإنسانيين، مما جعله لدى المؤمنين وغير المؤمنين به من الكتب المقدسة الكبرى، فبقي يشق القرون المتلاحقة ويلهم كبار العقول الإسلامية بالتفاسير والآراء والتعاليق التي لا تنفذ.

ثم حصلت الهجرة كمنعرج هام في مسار تشكل الإسلام. ويرى جعيط أنّ الدولة الإسلامية تشكلت عبر ثلاث مراحل. كانت الأولى مع لحظة الهجرة عندما طفت على السطح السلطة النبوية. ثم انطلقت المرحلة الثانية مع السنة الخامسة لتكتسب الدولة ـ تدريجياً ـ أبرز خصائصها. وأخيراً بعد وفاة الرسول ﷺ عندما أثبتت الدولة أنها قادرة ـ عبر اللجوء إلى العنف ـ على وضع حد لأي

انشقاق أو تمرد. لكنه يعتبر أن هذه الدولة قامت على الحرب، وأن معركة بدر و«الكيفية التي أُديرت بها العملية من أولها إلى آخرها، تثبت بشكل قاطع نية النبي في إعلان حرب مستمرة على قريش». ومع «الخندق» تكون السلطة النبوية قد تحولت إلى دولة معتمدة في إثبات وجودها على الحرب. وبدا الرسول، وهو يحاصر مكة ويلغي معاهدة الحديبية، في هيئة القائد العسكري الغازي الذي لم تشهد الجزيرة العربية مثيلاً له. كما شهدت السنتان الفاصلتان بين استسلام مكة ووفاة النبي، توسعاً للسلطة الإسلامية التي عمّت كامل الجزيرة، وعودة نسبية إلى الصلابة الدينية بعد أسلمة الحج، وتثبيت فكرة غزو الشمال. وقامت وفود القبائل بتقديم شواهد الولاء والطاعة. لا يعني ذلك أن الجميع قد أعلن دخوله للإسلام، وإنما هو تعبير عن الخضوع السياسي الذي يعتبر في حد ذاته معجزة ويبقى بدون تفسير. «إذ كيف نعلّل سلوك قبائل محاربة ومعتزة بنفسها، لم يسبق لها أن خضعت لأي سلطة، تغيّر مسلكها بشكل فجئي وتتنازل عن سيادتها بدون قتال؟». ويعقب على السؤال بقوله «ليس أمامنا سوى الاعتقاد بوجود احتياج فعلي للوحدة أو التوحد، وإن السلطة الجديدة أيقظت هذا الأمل، وأن تفويضها الحكم إلى الله بصفته الحاكم الوحيد قد يسّر عملية الخضوع والولاء، هذا بالإضافة إلى ما يتمتع به النظام من قدرة كافية على الضبط والسيطرة».

وبعد أن أثبتت الأوضاع داخل الجزيرة للدولة الجديدة بدأ التفكير في التوجه نحو الشمال، وإن كان جعيط يعتقد بأن السلطة النبوية قد استبطنت منذ تشكلها الأول فكرة غزو الخارج. لكنه يبرر هذا التوجه للغزو بعوامل اقتصادية أساساً حيث يقول «نظراً للفوضى التي سادت قطاع التجارة، واستحالة توافر غنائم جديدة داخل فضاء الجزيرة العربية، وضرورة استناد النظام الى توسع مالي ملموس، كل ذلك جعل من الدولة الإسلامية دولة موجهة نحو الغزو. وبما أنها ولدت منذ اللحظة الأولى كدولة محاربة، فإن مسألة الغزو لم تكن مجرد حادث في مسارها، بل جزء من جوهرها وطبيعتها».

وهكذا توحدت الأمة بالدولة. اذ تتمثل وظيفة النبوة «في الجمع بين

الدنيوي والمقدس. . ولولا النبوة لما توحد العرب وانتظموا، وبلغوا درجة من النهوض الأخلاقي، وبالتالي لما دخلوا التاريخ أصلاً. فكأن النبوة قدمت نفسها لتمنح العرب هويةً ووحدةً وقدراً».

كادت النواة الصلبة التي أقامت الدولة ودافعت عن الرسالة أن تنقسم بعد وفاة النبي لولا إسراع أبي بكر وعمر إلى تغليب وحدة الجماعة وإعطاء الأولوية لمقاييس السبق في الإيمان والتضحية. وبمبايعة أبي بكر، تكون «أسرة النبي، سواء بمفهومها الضيق ممثلة في بني هاشم، أو في مفهومها الأوسع (عبد مناف)، قد تم إبعادها عن الخلافة». وقد شكلت حادثة السقيفة الإطار التاريخي لانفجار القضايا الكبرى التي ستشغل الجماعة الإسلامية وتمزقها: من هو الأحق بخلافة النبي؟ وما هي مقاييس ذلك؟ هل يصح أن تعطى الأولوية لآل البيت؟ وإذا جاز ذلك مَنْ هم آلُ البيت؟

ارتبطت خلافة أبي بكر بتحقيق مهمتين رئيسيتين. تمثلت الأولى في القضاء على ردة القبائل، ثم العمل ثانياً على فرض الإسلام بالقوة وبشكل نهائي على كامل تراب الجزيرة العربية، والتحول بعد ذلك إلى البدء بعمليات الغزو الخارجي.

وبانتهاء حروب الردة أنجزت دولة المدينة مشروع النبي عندما أظهرت قدرتها على ردع أي تمرد بالقوة، وأحدثت تطابقاً كلياً بين السلطة والأرض. كما أصبح الإسلام ديناً قومياً مرتبطاً كلياً بالأرض والمكان. وبتوحيد الشعب وخضوعه لدين الدولة، انفتح الباب على مصراعيه لغزو العالم.

ويعتبر الغزو العربي أحد الأحداث الكبرى في التاريخ العالمي، ولولاه لبقي الإسلام ديناً ثانوياً محبوساً داخل الجزيرة العربية. ولا يقر جعيط الرأي القائل بأن الغزو العربي كان نتيجة انفجار الطاقة الحربية لدى القبائل الرحل. فقريش وقادتها العسكريون هم الذين قادوا المعارك. ويرى أن العامل الأساسي في الغزو هو تلك الآلة الحربية التي أسسها النبي وتجدد احتياجها للغنائم. أي أن هناك دوافع دينية وسياسية واقتصادية متشابكة جداً، تعمل جميعها على إقامة ودعم دولة امبراطورية. والجهاد لا يعني ايديولوجية ادخال الشعوب الأخرى إلى

الإسلام، وانما فقط اقامة سلطة الله من خلال هيمنة العرب المسلمين.

ثم لا يوجد عامل وحد العرب كما كان الحال مع الغزو. وبخاصة أن عمر ابن الخطاب انفتح على جميع العرب، متجاوزاً الماضي، ومعبئاً كل المسلمين في اتجاه تحقيق هدف مشترك.

يعتبر الخليفة عمر المهندس الأساسي لحركة الغزو، غير أن التراتبية التي أقامها في توزيع العطايا سيكون لها فيما بعد الأثر العميق في صلب توازنات المجتمع الإسلامي، عندما تطور النزاع تدريجياً بين الدولة والجيش.

القتل.. والفتنة

كان عمر خليفة يحسن ترويض الناس على الطاعة. وعندما شارف على الموت اقترح ستة من المهاجرين لاختيار الخليفة الجديد من بينهم. وبرز بوضوح كبير التنافس بين هاشم وبني أمية. ويبدو أن الصراع تمحور بين تيارين: تيار إسلامي متمسك بالشرعية. وتيار قرشي مدافع عن العصبية القبلية. وإن كان كلاهما له تأويله الخاص ـ داخل إطار الإسلام وقيمه ـ للعلاقات الدموية التي يستند كلاهما اليها.

اختارت الأغلبية عثمان، لأنه شخص مطمئن ويمثل رمز الاستمرارية، على عكس عليٍّ القادر على نحت منهجه الإسلامي الخاص وبالتالي فرض علاقات جديدة. لم يغير عثمان كثيراً من سياسة عمر خلال المرحلة الأولى من حكمه. حافظ على الغزو وعلى الهياكل الاجتماعية المتفاوتة. لكنه تميز بنزعته المتسامحة وتساهله الإداري، خلافاً لعمر الذي كان يُرهب مجتمعه بتعلقه بالعدل ومراقبته الشديدة للمال العام. سمح للصحابة بالتنقل والتجارة. يستدين ويدين من بيت المال دون ضبط ومتابعة. وبدأ نمط الحياة يتغير، وظهر الأثرياء الكبار. كان يؤمن بأيديولوجية «دعه يعمل، دعه يستثمر». ويعطي الأولوية لأقاربه في توزيع المناصب. وأدى ذلك إلى تراكم التناقض والنزاع بين أسلوب تنشيط روابط الدم، والعودة إلى مقاييس الجاهلية وقيام سلطة فردية من جهة، ومن جهة أخرى ولادة شعور إسلامي عام يتغذى من القرآن، ومغامرة الإسلام التاريخية،

وتقاليد الحكم في عهدي أبي بكر وعمر: «فإن الإسلام هو الذي تمرد على عثمان، والإسلام هو الذي سيقتله». وسياسة عثمان ليست إلاّ مقدمة لما سيضعه الأمويون من تحويل الخلافة والسلطة الإسلامية إلى صالح عائلة لم يَحْسُنْ اسلامها. وذلك نقيض ما صنعه عمر الذي جعل الدولة وهو يمسكها بيد من حديد، في خدمة الجماعة. حتى الغزو لم يجعنه في سبيل الدولة وإنما من أجل الإسلام والمسلمين.

صدرت الانتقادات الأولى لسياسة عثمان من داخل أوساط الصحابة، ومن أكثر الناس المعنيين سياسياً ودينياً بمصير الأمة. ولم يتردد عثمان في تأديب كل من أبي ذر وعبد الله بن مسعود وعمار بن ياسر. ثم شهدت الكوفة أول مظاهر التمرد على عثمان، وترسّخت تدريجياً في أوساط القراء الذين سيتولد من صلبهم تيار الشيعة في ما بعد. ومن الصعب التسليم بأن الدافع إلى تمرد القراء هو إحساسهم بثراء الأشراف على حسابهم بعد توزيع أراضي الصوافي. وإنما هي ثورة وانفجار ضد الهيمنة القرشية، وضد تلك القراءة التي ترى في مغامرة الإسلام التاريخي تطوراً سياسياً لقبيلة قريش! ومن رحم هذا الطرح ستتخمر تدريجياً الأيديولوجيا الخارجية. استغل القراء غياب الوالي سعيد بن العاص، وانتخبوا أبا موسى الأشعري والياً عليهم وفرضوا على عثمان القبول به. لكن الغضب قد اتسعت رقعته، وانتقل بالخصوص إلى مصر والمدينة.

يتحدث القراء باسم القرآن الذي يغذي هويتهم ويحدد ثقافتهم السياسية. أي أن «تدخلاً مكثفاً من القرآن في التاريخ بدأ يتحقق. وان كان من المفارقات «أن القرآن يبقى صامتاً ولا تعقيب له على حكم الرجال». أما المآخذ على سياسة عثمان فلا علاقة لها بالقرآن، وإنما تقاس بالتجربة التاريخية للرسول ولخليفتيه. إنما يسمح لهم القرآن فقط بنفي مفهوم الدولة في حد ذاتها، وبشكل نهائي.

تجمعت حول مركز الخلافة أقلية نشيطة وعازمة على فرض إرادتها على نظام غير قادر على الدفاع عن نفسه في عقر داره. وهو أمر يحيلنا إلى هيكلية هذه السلطة وطبيعة علاقاتها مع مجتمع يتشكل من محاربين ـ مؤمنين. لكن، وبالرغم

من تشنج الثوار، إلا أننا نكاد نجزم بأن هدفهم لم يكن قتل عثمان ولا حتى عزله، وإنما الضغط عليه للاعتراف بأخطائه ومن ثمّ تغيير سياسته. ولهذا دامت مرحلة المفاوضات والوساطة ثلاثين يوماً. ثم استمرت المرحلة الثانية ـ بعد العلم بأن عثمان تراجع في وعوده ـ أربعين يوماً من الحصار.

وبعد أن كادت الاعتبارات المبدئية تتغلب، وتتمكن الأمة من إرجاع حاكمها إلى الحق مع احترام ذاته ومشروعيته، مكتفيةً بسماع خطابٍ مؤثرٍ ووعد بإصلاح الممارسة السياسية، إذا بالسياسي يتدخل في آخر لحظة معتمداً على آلياته الخاصة (موازين القوى، الحيل، التراجع في العهود، تهجين التمرد، ارادة القوة). وهكذا تمسك عثمان بسلطته رافضاً إفراغها من محتواها، ناظراً إليها باعتبارها منحةً إلٰهية. في تلك اللحظة تخلى الصحابة عن عثمان، وتركوه يواجه مصيره وحده بدون حماية جدية.

قتل الخليفة في حالة يأس. ولا يتجاوز عدد الذين قتلوه أربعة أنفار. أي أن الاغتيال كان فردياً ولم يكن جماعياً. وبذلك بدأت الفتنة التي شارفت على الهدم الشامل للأمة.

عن الدلالات المحتملة التي قد تكون وراء عملية القتل، يذكر جعيط على سبيل المثال والتساؤل: التعبير عن حصول تنازع بين الدين والدولة، بين الامبراطورية والديمقراطية، بين أول شكل من أشكال الملكية ومفهوم غامض لسيادة الأمة؟. الأكيد أن السلطة في عهد عثمان طغت عليها النزعة الاحتكارية، وإن كان وجود الصحابة ساعد كثيراً على عدم تشخيصها. ولا تمثل «انحرافات» عثمان شيئاً كثيراً إذا قورنت بالاستبداد الذي سيعم في المراحل اللاحقة. والمسألة التي لا تزال مطروحة: هل ضيع الإسلام فرصة مع عمر ليؤسس توجهاً واضحاً نحو العدالة وصيغةً من «الديمقراطية» الدائمة، أم أن الضرورات السياسية ومقتضيات بناء الإمبراطوريات يؤدي حتماً إلى الملكية السلطوية ثم الاستبدادية؟ في الحالة الأولى يكون عثمان قد أهمل وصيةً ثمينة. وفي الحالة الثانية يكون سبّاقاً لأمرٍ لا مفر منه.

زمن الحرب

رغم أن الإمبراطورية كانت شاسعة، إلا أن الذي قتل لم يكن ملكاً ولا امبراطوراً، وانما هو قائد الأمة الإسلامية. وبما أن المرحلة التاريخية والمجتمع والقيم الفاعلة والسلطة ذاتها محاطة بهالة الدين، وبما أن الدين هو أحد الكائنات المقدسة في التاريخ، يتحرك عبر الدهور والقرون، بل هو يستهدف ما وراء التاريخ نفسه، فإنّ قتل عثمان سيبقى جرحاً ينزف إلى الأبد. إن ميتته ليست فقط ميتةً تاريخية بالمعنى المسطح للكلمة مثل اغتيال جول سيزار تبقي فاعلةً مدة قرنٍ أو قرنين في التاريخ السياسي للإمبراطورية. وإنما ستكون أيضاً متبوعةً بتداعيات دينية عميقة مسترسلة عبر القرون إلى يوم الناس هذا. وما انقسام الإسلام إلى سنّة وشيعة إلاّ صدىً لذلك الحدث البعيد.

يرفض جعيط تبسيط الظواهر التاريخية، ومحاولات اختزال التمزقات المنجرة عن الفتنة في مجرد طموحات فردية من أجل الحكم والنفوذ تحت غطاء الابن. حتى معاوية وعمرو بن العاص اللذين قدمتهما الصورة التاريخية العربية مدعومةً باستشراقٍ معادٍ للإسلام، في مظهر رجلين طموحين، تملكتهما الرغبة السياسية، فلجآ إلى الدهاء والمناورة، لم يكونا فاقدين للإحساس الديني. إنّ الدافع الديني مركزي ومحوري لفهم ما حدث، وأي إبعاد أو عدم إدراك للحجم الكبير الذي يحتله هذا العامل هو تشويه للمرحلة، وإفراغ للأحداث من مضامينها وطمس لمحركها الأساسي. إن السياسي هو الذي خضع للديني وليس العكس. والصراعات التي تفجرت كانت دينية في الأساس لأن النبي أسس أمةً انطلاقاً من خطاب تبشيري مستوحى من الله. وكل ما له علاقة بالأمة وبوحدتها وبمصيرها يصبح دينياً بالضرورة، بما في ذلك مؤسسة الخلافة. وإذا كان الإمام - الخليفة ليست له سلطة دينية، فإنه مع ذلك يتمتع بشرعية دينية. والضمير الإسلامي هو الذي اعتبر المشكل الأول والأخير - بعد البعد الميتافيزيقي المتحور حول الذات الإلهية - خصائص الإمامة وشرعية الإمام. لهذا، عندما قتل عثمان ثار الجدل حول مدى مشروعية عملية القتل، وهو جدل مرتبط بدوره بفكرة وحدة الأمة.

وجد علي بن أبي طالب نفسه منذ اللحظة الأولى رهينة الثائرين. لكنه كان مشغولاً بإعادة تجميع أطراف جسم الأمة، وتحقيق استمراريتها من خلال الانفتاح على القوى الاجتماعية الجديدة والأكثر اعتدالاً، والأقل تورطاً في القتل ممثّلةً في الأشتر وأصدقائه. غير أن الأصوات التي ارتفعت مطالبةً بفتح تحقيق ومعاقبة القتلة جاءت لتؤكد أن ما تم يصعب تجاوزه، بل يستحيل نسيانه. لم يكن شخص عليٍّ في الميزان، وانما هي حالة القلق التي سيطرت على الضمير الإسلامي وجعلت بعض كبار الصحابة يرفضون مبايعة علي، ثم مهّدت لاشتعال الحرب الأهلية. انقسمت البصرة على نفسها. وهو ما حصل أيضاً في مصر. ورفضت الشام استقبال الوالي الذي عينه عليّ. منذ البداية كان وضع ابن أبي طالب هشاً وغير مريح.

انطلقت بداية المعارضة من داخل مكة. لم يكن موقف عائشة مؤامرةً موجهةً ضد علي، ولا تندرج ضمن حركة عصيان على خلافته، إنما كان تعبيراً عن رغبةٍ في إظهار الحق وإحقاق العدل. جعيط لا ينفي تصفية الحسابات، والتطلعات المشحونة بالرغبات والمطامح السياسية لدى جميع «أبطال» الفتنة، لكنه يبقى متمسكاً بالخلفيات العقائدية وبالآثار الأخلاقية والروحية للرسالة على سلوكيات الجيل الإسلامي الأول. ولهذا يقر بأن عائشة وطلحة والزبير كانوا يريدون الإصلاح من وجهة نظرهم. لم يطالبوا علي بالتخلي عن السلطة ولم يطعنوا في شرعيته. وإنما طالبوا بإقامة الحد على قتلة عثمان أو تسليمهم ليقتصوا منهم.

عندما اختار علي الكوفة كانت لاختياره آثاره العميقة على مستقبل الأمة. لقد تحولت الكوفة إلى معقل الشيعة. ثم بانتقاله إليها خرجت مؤسسة الخلافة نهائياً من الجزيرة. لقد كانت الكوفة سيفاً ذا حدين. كان على رأسها واليه أبو موسى الأشعري الذي نظّر للحياد ودعا منذ اللحظات الأولى إلى الاعتزال حتى لا تقوم فتنة تأكل الأخضر واليابس. وهو موقف سيكون له الأثر الكبير على المستقبل السياسي لعلي.

جماعة علي لم تكن متجانسة. وكلما تطورت الأحداث وتعقدت برزت

التناقضات على السطح وأضعفت من إمكانيات نجاح علي في إثبات شرعيته. وبالرغم من أن عائشة وطلحة والزبير رفعوا شعار الإصلاح وفق قراءتهم للنصوص القرآنية وتحليلهم للحدث السياسي إلاّ أنّ الفتنة قد أنعشت بشكل واسع مظاهر الحمية الجاهلية. غير أنه في ذلك الظرف يستبعد جداً أن تجد من يقاتل وهو يشكّ في عدالة قضيته. لهذا كانت المعادلة صعبة أرهقت المسلمين وهم يجدون أنفسهم محشورين بين رمزين: زوجة الرسول من جهة، ومن جهة أخرى ابن عمه. ومع ذلك تقاتلت المدينتان المتجاورتان (الكوفة والبصرة) من أجل الإسلام ذاته!

تقع معركة الجمل، ويقتل طلحة والزبير، ليتمركز القتال في مرحلة ثانية حول عائشة والجمل. وهنا تحول الجمل إلى رمز أثار الحمية وتساقطت أرواح كثيرة، ولم يتوقف القتال إلا بعد الإجهاز على الجمل وتبخر الرمز.

ما أن أُغمدت السيوف حتى بدا عليٌّ حزيناً. وحاول مرة أخرى تضميد جراح الأمة. أبّن قتلاه وقتلى خصومه وترحّم عليهم وبكاهم بحرارة. وقد آخذت عليه الخوارج ذلك فيما بعد، لأنه لم يكفّر خصومه، منع الحطّ من شأنهم. ولم يسمح بنهبٍ أو بأسر. وصنع مع أهل البصرة ما صنعه الرسول مع أهل مكة يوم فتحها؛ إذ قال لهم: اذهبوا فأنتم الطلقاء! ثم اتجهت الإرادة لقتال معاوية. رغم أن العثمانيين كانوا في أماكن عديدة. والعثماني لا يعني بالضرورة الولاء للعائلة الأموية.

إنّ ظروف الغزو هي التي ساعدت كثيراً على اكتساب معاوية قوة وحضوراً. فمعاوية ليس كفؤاً كعلي في مجال المكانة والأفضلية. لكن بقاءه حوالي عشرين سنة على رأس ولاية الشام جعله محصناً وماسكاً إقليمياً مغلقاً ومتجانساً. وتصوره كتب السير على أنه: صبور، ذكي، على حنكة سياسية، رجل فعل ومعتدل، ويعمل وفق مراحل. إلاّ أنه الرجل الأول الذي قرر السير إلى آخر الشوط في الفتنة.

عندما كان علي مشغولاً بإعادة تنظيم وهيكلة العراق، كان معاوية يفكر في غزو مصر أو تحييدها. لا يعني ذلك أن معاوية أذكى سياسياً من علي الذي غالباً

ما تقدمه كتب السير في صورة الرجل المحدود في مجال التخطيط والمناورة السياسية مقابل خصم في قمة الدهاء. وبذلك يقدم الصراع على أنه بين التقوى والمثالية من جهة، والسياسة والحنكة والمكيافيلية من جهة ثانية. بينما تثبت الوقائع أن علياً أكثر قدرةً في المجال السياسي، وأن معاوية أقل حساً في مجال الرصد الاستراتيجي مما قيل عنه. كل ما في الأمر أن تجربة علي محدودة بالحقبة التاريخية للنبوة ولم تتجاوز فضاء الحجاز، وفي أقصى الحالات الإطار الجغرافي العربي. بينما وجد معاوية نفسه يشارك طيلة عشرين سنة في تنظيم الإمبراطورية. ووجوده على حدود العدو البيزنطي أثرى تجربته الحربية والدبلوماسية، وولّد لديه حذراً متواصلاً. ومن هنا اتجه تفكيره إلى مصر.

كان معاوية يحكم القبضة على أهل الشام بذكاء ودهاء واغراء فكانت كلمته هي النافذة. في حين كان علي يجتهد لجمع طاقات وقوى متنافرة إلى حد ما، بنوع من الشورى والتوفيق بين مختلف التوجهات والمصالح (القراء، الأشراف، أهل الكوفة، أهل البصرة..). وما يلفت حقاً في شخصية علي هو قدرته المدهشة على اعادة تجميع الرجال وتعبئتهم رغم المحن والآلام والجروح العميقة، وتوحيد الأمة بعد تشتت لتحقيق الاستمرارية. والذي يساعده على امتصاص النزاعات هيبته وحضوره الكارزمائي وتعلقه الشديد بالعدل والمساواة وايمانه بالأمة. هذه الأمة التي، وإن وحّدها الإسلام، الا أنها بقيت غير متجانسة إلى حد كبير، وتلك ثغرة من ثغرات الإسلام الأول.

كانت معركة صفين أفظع المعارك التي تحشّد فيها العرب للاقتتال فيما بينهم: سبعون ألف محارب من كل جهة. وهي أيضاً من المعارك التي طغت عليها في اللحظات الحرجة حمية الجاهلية. ولو استمرت دون توقف لأهلك بعضهم بعضاً.

ولادة الخوارج وآثار التحكيم

وُجّهت الدعوة إلى التحكيم، فاستشار علي قيادات الجيش، وخضع لرأي الأغلبية. لم يحصل انشقاق فيما يتعلق بوقف القتال ولم يكن هناك ضغط قوي

من القراء. كان هناك شعور صادق وقوي من علي لتحقيق السلام والعودة إلى القرآن.

رفضت النواة الصلبة للقراء اختيار الحكمين. واعتبر الحكم واضحاً في كتاب الله. ومن هذه النقطة بدأ الانشقاق داخل جيش علي. ثم تبيّن أن علياً فهم كل شيء بعد أسبوعٍ فقط من توقف المعارك.

أسس المحكّمة الأوائل (لا حكم إلاّ الله) خطاباً متجانساً ومغرياً. وتكشف أطروحاتهم مدى هيمنة الديني على السياسي، إلى درجة اعتبار كل «خطأ» سياسي بمثابة الانحراف عن القرآن. وهو ما انتهى بهم في آخر المطاف إلى التورط في إرهاب أعمى يتعارض حتى مع المفهوم الشامل للأمة الإسلامية المنظمة.

حاورهم علي انطلاقاً من مقدماتهم النظرية، وبيّن لهم أن القرآن لا يتكلم، وانما ينطق به الرجال. وتفيد بعض الروايات أنه تمكن من اقناع عدد هام منهم، حيث انخفض العدد من ١٢ ألف إلى ٣ أو ٤ آلاف قاتلهم في النهروان.

أما عن الحلبة الوحيدة للتحكيم التي انعقدت بحضور أربعمائة شخص من كل جهة، فقد كانت لغير صالح علي. حيث جنح أبو موسى الأشعري إلى عزل علي ومعاوية، واقترح عبد الله بن عمر أو إحالة الأمر إلى الشورى حرصاً منه على إنهاء أسباب الفتنة والحرب. ورغم أن عمرو بن العاص لم يستجب وتمسك بموقفه، وانفض الاجتماع دون الوصول إلى حل، إلا أن مجرد التخلي عن علي وعدم الدفاع عن مشروعيته من قبل ممثّله تعتبر ضربة سياسية موجعة.

مع ذلك، فإن مجرد التفكير في صيغة التحكيم يمثل دليلاً على قدرة هذه الأمة الشابة على تحريك مخزونها الثقافي ـ في أبعاده الأنتروبولوجية والسياسية والدينية ـ من أجل بلورة اجابات جديدة على أوضاع متجددة. وفي ذلك إذكاء لطاقة العقل والذكاء في مجالي السياسة والحرب. فالتحكيم لم يكن سوى مسألة شكلية تبرر ايقاف المعارك والحفاظ على وحدة الأمة الكامنة ومصالحها العليا.

سعى علي بكل الطرق لإرجاع الخوارج إلى صف الجماعة عن طريق الاقناع واصدار عفو عام، ومطالبتهم بتسليم بعض الذين ارتكبوا جرائم فظيعة، وعندما اصروا قضى عليهم في النهروان. وهكذا دارت الأيام، فإذا بقتلة عثمان يُقتلون بيد علي!، وإذا بعلي يضطر إلى تصفية أنصاره! تلك مأساة الخليفة الرابع، لأنه اختار الكوفة والعراق منطلقاً لنضاله من أجل الحفاظ على سلطته. والعراق يختلف عن الشام. الثانية بدون تاريخ حقيقي وتنعدم فيها الأيديولوجيا، بينما العراق ليستبطن أهم التطورات والتحولات التي ستطبع تاريخ الإسلام. وقد صدق المستشرق فلهاوزن عندما اعتبر أن «تاريخ الإسلام في القرن الأول هو تاريخ العراق».

ربما كانت معركة النهروان هي الضربة القاضية لسلطة علي. لقد خلفت مع أحداث أخرى مضاعفات وفجرت الجبهة الداخلية لعلي. ومنذ ذلك الوقت لم تعد له سلطة فعلية على أتباعه، وآل وضعه إلى الانجراح والأسى والشكوى.

ورغم أن وضعه قد شارف الانهيار الكامل، فقد تمكن الرجل بفضل ارادته الحديدية من إعادة تشكيل قوته عبر جيل جديد من الأشراف، تعلقوا بشخصه وآمنوا بشرعية قضيته. وبفضلهم تمكن من القيام بحركة تعبئة داخل العراق حتى نظّم جيشاً يتركب من أكثر من خمسين ألف رجل، توجه به لمنازلة معاوية مرة أخرى. وهذا يعني أنه في لحظة مقتل علي كانت سلطته متماسكةً على عكس ما يدّعيه الكثيرون. فعلي تمكن من استعادة موقعه القتالي، ولولا عملية الاغتيال لخاض معركة أخرى لا تقلّ أهمية عن صفين.

ليس معاوية هو قاتل علي، ولا صلة له بما تم. انما ذهب علي ضحية الآلية الأيديولوجية للفتنة ـ الانشقاق. جاءته الضربة من الخوارج، وإن كانت حيثيات الاغتيال تجعل منه أقرب إلى العمل الفردي.

هكذا قتل ثالث خليفة على التوالي. وهو ما جعل بعض العصرانيين اللائكيين يثيرون مسألة التعارض القائم بين مثالية مرحلة الإسلام الأولى لدى المسلمين وبين ظواهر العنف لدى الأجيال الإسلامية الأولى. وهو إشكال

مطروح بطريقة سيئة. لأن المؤرخ يعلم أن الإسلام قد نظم وهذب العنف العربي، وأخضعه لخدمة الله والدولة والامبراطورية التي كانت في طريقها للتشكل. وتعتبر الإمبريالية الإسلامية أقل فتكاً وقتلاً من غيرها. فهي تحمي السكان المدنيين، وتقبل الاستسلام بدون سفك الدماء. وذلك بالرغم من أن مئات الآلاف من الرجال يقيمون في الأمصار ويحملون السلاح، ودون أن تترتب فوضى على ذلك. لم يرو لنا التاريخ عن قادة عسكريين تم قتلهم من قبل رجالهم، أو عمليات نهب واسعة النطاق، حتى الفتنة نفسها سيرها زعماء باسم مبادىء وأفكار ولم تكن مجرد انفجار أهوج. إن فقدان الخليفة لحرس خاص يحمونه دليل على قربه من رجاله ومن الشعب، «وهي ظاهرة نوه بها هيغل عندما ذكر بأنّ امرأةً من العامة في إمكانها أن تخاطب الخليفة كما تخاطب أي شخص من الناس». ولهذا انتهت مسؤولياتهم بقتل مفاجىء وعنيف نظراً لبساطة الدولة ومحدودية السلطة.

في خاتمة الدراسة يعتبر جعيط أن هناك ثلاث شخصيات لعلي بن أبي طالب. علي المؤمن، وعلي الأسطورة، وعلي الشخصية التاريخية. وبالتالي لم ينته علي بموته. وإنما استمرّ حاضراً وغاضباً ومقاوماً حتى قوض الدولة الأموية بعد تسعين عاماً من قيامها. تابع ذلك انطلاقاً من الخلفيات والنصوص التي أُخضعت للتأويلات (على رأسها حديث الغدير) والتي شكلت الأرضية الدينية والأيديولوجية لنشأة الشيعة.

نما علي في الأذهان حتى خارج الإطار الشيعي، وأُضفيت على شخصيته ميزات دينية وأخلاقية وثقافية، تم تغليبها على الجوانب السياسية. فكأن السياسي يجب أن يبعد ويخلي المكان للديني في حالات السمو والتجلي التاريخي.

وهكذا خلفت الفتنة وراءها ثلاث قوى: اسلام راديكالي وعنيف مثّله القراء. واسلام تاريخي ويستند الى الشرعية ممثلاً في علي بن أبي طالب. واسلام سياسي وارستقراطي مشخصاً في معاوية. فالفتنة وان انتهت كنزاع مسلح، فإنها استمرت تفعل فعلها البطيء في الضمائر. وهي تختلف عن فتن أخرى كثيرة حصلت في التاريخ الإسلامي الأول، لأنها كانت حالة ولادة مفتوحة على

المستقبل. وإذا كان قيام الإسلام قد شكّل حسب تعبير هيغل «ثورة الشرق» فإن الفتنة الكبرى كانت بمثابة الثورة داخل الثورة، غذت الفعل الإسلامي وكانت حدثاً متميزاً في تاريخ الإسلام.



المحنة: بحث في جدلية الديني والسياسي في الإسلام (*)

مراجعة عبدالله يحيى السريحي

من القضايا المهمة في تأريخ الفكر الإسلامي - التي احتلت مكاناً فسيحاً في المصادر العربية والإسلامية وفي الحياة الثقافية - «محنة خلق القرآن» التي جرت أحداثها ووقائعها بين (٢١٨ هـ - ٢٣٤ هـ) في عهود كل من المأمون والمعتصم والواثق، والتي اضطهد بسببها عدد كبير من المحدِّثين والقضاة والفقهاء أشهرهم أحمد بن حنبل، وقد شكلت هذه القضية - بحق - محنة بكل المقاييس، إذ حصل فيها أكبر وأول خرق «جماعي» في تأريخ الإسلام لحرية الرأي والفكر والمعتقد ممثلاً بقيام السلطة السياسية بإجبار الناس على تغيير آرائهم بالقوة. ومما جعل لهذه القضية الصدى الملحمي الكبير هو أن الطرف الممتَحِن - الذي نُسبت إليه هذه البدعة - «المعتزلة» و«المأمون» يشكل نموذجاً فذاً في تاريخ الإسلام، فالمعتزلة عُرفوا بأنهم مجسدو قيم الحرية، والعقلانية والتنوير، وعُرف المأمون من بين جميع «خلفاء» بني العباس بأنه الذي شرع الأبواب للتفكير العلمي.

والباحث في فكر وتراث المعتزلة يصاب بالحيرة والذهول عندما يقارن فكرهم بما كتبه المؤرخون والباحثون، قدماء ومعاصرين، عن دورهم في محنة خلق القرآن وعلاقتهم بالدولة العباسية، وتكاد هذه الكتابات تجمع على ثلاثة

(*) فهمي جدعان: المحنة: دراسةٌ في جدلية الديني والسياسي في الإسلام. دار الشروق بعمان ١٩٨٩.

أمور: أن المعتزلة مثلوا الواجهة العقائدية للدولة العباسية. وأنهم فتلوا المأمون في الذروة والغارب لإقناعه بمعتقدهم في خلق القرآن، وأخذ الناس عليه بالقوة، فباتت الدولة معه ومع خليفته المأمون والواثق دولة للمعتزلة. وأن المتوكل قد رفع المحنة مرتداً على المعتزلة وعلى سياسة أسلافه الثلاثة، رافعاً رايات أهل السنّة وإمامهم أحمد بن حنبل.

ومع أن بعض الباحثين المعاصرين قد ردّوا للمعتزلة الكثير من الاعتبار فيما نُسب إليهم من البدع والزيغ والضلال... الخ. إلاّ أن مسألة «محنة القول بخلق القرآن» ظلت مشوبة بالشك والغموض، حتى عام ١٩٨٩ م عندما رأت النور الدراسة التي قام بها الباحث المعروف الدكتور فهمي جدعان بعنوان:

«المحنة: دراسة في جدلية الديني والسياسي في الإسلام» الذي تصدى لمراجعة المسألة برمتها، وإعادة النظر في دور المعتزلة فيها، وقد عكف المؤلف ـ لإنجاز هذه الدراسة ـ أربع سنوات (من مطلع عام ١٩٨٥ م وحتى مطلع عام ١٩٨٩ م) متنقلاً بين ألمانيا وفرنسا والأردن والكويت باحثاً ومنقباً في مكتباتها بين عشرات الكتب والدراسات التي تناولت تأريخ العصر العباسي الأول، وتراجم رجاله وخاصة من يمت منهم بصلة لمسألة «المحنة» في محاولة منه لإزاحة الستار عن وجهها، وتجربة دلالالتها البعيدة لا في إطارها العقيدي والتأريخي فحسب، وإنما أيضاً في حدود بنية الفكر الديني والسياسي الذي يضرب بجذوره في عصور الإسلام الأولى وتنتشر فروعه في أمصارنا العربية والإسلامية الحديثة والمعاصرة.

وقد توافرت لدى الباحث الدواعي والقناعات الكافية التي أهّلته للتصدي لقضية معقدة ومتشعبة كهذه القضية فهو ـ يشير إلى ذلك في المقدمة ـ قد ربطته بمسألة «خلق القرآن» صلة وشيجة تعود إلى منتصف الستينات، إذ كان قد اختارها موضوعاً لرسالته المتممة للدكتوراه[1]. ولكنه يشير إلى أن «محنة» خلق

(١) عنوان هذه الرسالة:
F. Jadaane, Etude Sur la création de la parole divine selon le Mutazilite Abd Al-Jabbār à travers son ouvrage Al-Mughnī (these complémentaire, Paris, 1968).

القرآن لم تشغل في ذلك أي حيز إذ كان محورها الوجه «الكلامي» الخالص للمسألة عند القاضي عبد الجبار بن أحمد، وأن الملاحظات التاريخية التي أبداها في ذلك العمل كان منها تابعاً أميناً للمشهور الذي كان قد استقر من التفسير والفهم. أما اليوم، فقد بدت له الأمور مختلفة كل الاختلاف عن كل ما قيل في هذه المسألة، إذ بات يزعم أن مجموعة من الأخطاء قد وقعت وأن النظر ينبغي أن يُرجع من جديد في دور المعتزلة في (الامتحان) التأريخي الذي شهده المأمون وخلفاؤه الأقربون، وفي دلالة المحنة برمتها. وثانياً، استفاد من صلته ـ وإلفه ـ بالفكر العربي الإسلامي الكلاسيكي منه والحديث، حيث تبدّدت ثقته بتفسير الأفكار والوقائع تفسيراً مجرداً منزهاً منبت الصلة عن المعطى الشخصي، فقاده ذلك إلى طرائق جديدة في فهم مادة التأريخ والتراث ودرسها، ودفعته إلى رجع النظر في بعض القضايا المركزية ذات الامتداد العميق في حياتنا التأريخية والفكرية، ومنها قضية «محنة خلق القرآن».

* * *

يقع الكتاب في (٤٠٣ صفحات) من القطع المتوسط، وقام المؤلف بتقسيمه إلى مقدمة، ومدخل، وخمسة فصول.

حدد المؤلف هدفه من إعادة النظر في وقائع «المحنة» ودلالتها ودور المعتزلة فيها ـ إن كان لهم دور ـ بأمرين اثنين:

الأول: أعلن صراحة أن هدفه الأول تبرئة المعتزلة والنأي بهم نأياً شبه تام عن عملية «الامتحان» التي نُسبت إليهم وأن يرد الأمور إلى نصابها في هذا الشأن «لحساب التأريخ».

ويعلل ذلك بأن الحقيقة الأساسية قد غابت عن الفهم، وأن دورهم المزعوم، قد بثه في النفوس وأقره في الأذهان هوى إيديولوجي شكله في التأريخ وللتأريخ تيار من تيارات الصراع السياسي في دولة الخلافة الإسلامية، فصوّر المعتزلة وقد لبسوا ثوب الدولة فبدت الدولة دولتهم، وجعلوا من ثلاثة خلفاء كبار أدوات طيِّعة تنصُرُ سياستهم وتفرض مذهبهم بالقوة، أما دولة المتوكل،

وفقاً للتشكيل الذي صاغه هذا الهوى الأيديولوجي، فقد أفلتت من أيدي المعتزلة إذ صحا هذا الخليفة «الناصر للسنّة» على خطر المعتزلة ولاحق رؤوسهم ونصر خصومهم ورفع المحنة وأعاد للسنّة أعلامها الخفاقة ولإمامها أحمد ابن حنبل وأصحابه الاعتبار والمقام والسؤدد. ولذلك، فإن من شأن إعادة النظر في هذه الرؤية أن يبددها تماماً.

أما هدفه الثاني، من إعادة النظر في «المحنة» فهو التوصل إلى صيغة أو طبيعة العلاقة بين الديني والسياسي في الإسلام أو.. «جدلية الديني والسياسي» من خلال النظر في مسألة المحنة لا بما هي قضية كلامية أو اعتقادية خالصة، وإنما هي حالة تبين إبانة جليّة عما يمكن أن تكون عليه صيغة ـ وطبيعة ـ العلاقة بين السلطة أو الأمر من وجه، وبين الطاعة أو «الإجابة» من وجه آخر في دولة هي «دولة الخلافة» التي لا شيء يحول دون اعتبارها أكمل ممثل تأريخي لما وصل إليه «الملك» في الإسلام.

تعرض الباحث ـ في المدخل ـ إلى نشأة المعتزلة، وناقش الفرضيات التي أوردها مؤرخو ودارسو الفرق الإسلامية، المفسرة لنشأة المعتزلة وأكد أن تعليلاتهم لا تكفي وحدها لتفسير تشكّل الاعتزال، لذلك حاول المؤلف التوصل إلى السبب المقنع لتشكل الاعتزال من خلال دراسة المبادىء التي يقوم عليها الاعتزال والقضايا التي تفرّد بها المعتزلة دون سواهم.

ورأى المؤلف أن المعتزلة يمثلون روحاً جديدة لثقافة جديدة، وأن هاجس «الارتكاس» لا هاجس «التأسيس» هو الذي حدّد وجودهم التأريخي، فالمعتزلة لم يحاولوا أن يؤسسوا ابتداءً حركة كلامية تنشد الجدل شغفاً بالجدل كما يحلو لخصومهم أن يقرروا. ومبادئهم الرئيسية جميعاً لا تمثل ابتداءً مذهباً فلسفياً محكماً. فمبادئهم الخمسة يمكن ردّها في حقيقة الأمر إلى مبدئين اثنين رئيسيين هما: العدل والتوحيد. غير أننا حين ننظر في هذين المبدأين يتبين على الفور أنهما لا يمثلان مذهباً حقيقياً أو منظومة تصورية لعقيدة كاملة تمثل جميع الأصول التي يقوم عليها التصور الإسلامي. والباحث المدقق يتبين أن مبدأي العدل والتوحيد كليهما قد جاءا، لا من أجل تأسيس منظومة عقيدية شاملة تعبر عن دين

الإسلام ذاته، وإنما ارتكاسة أو ردة فعل لجدال تحكمه علاقة المسلمين بغيرهم من أتباع الديانات الأخرى. فنظرية المعتزلة في التوحيد الخالص المنزه، تريد أن تبعد عن الإسلام شبهة الشرك التي يمكن أن يوهم بها القول بذات إلهية قديمة تقوم فيها مجموعة من الصفات لا تميز فيها ولا تمايز. فهي إذن نظرية تسويغية حجاجية لا تأسيسية، أما مبدأ العدل وإثبات الخلق للعبد فقد ألجأ إليه النقد الخارجي، وبخاصة النقد المسيحي الذي يصلح أن يعبر عنه أمثال يوحنا الدمشقي (ت. قبل عام ٧٥٤ م)، إذ أخذ على الديانة المحمدية تناقضها المنطقي بإقرارها في الآن نفسه ومن الجهة نفسها بالجبر وبالتكليف الخاضع للجزاء الأخلاقي، فاقتضى ذلك أن يقول القدرية الأوائل ومن بعدهم المعتزلة بمبدأ العدل الإلهي. ومسألة القول بخلق القرآن ـ وهي عند المعتزلة فرع لمبدأ العدل لا لمبدأ التوحيد ـ قد جاءت أيضاً لتدفع الإحراج المسيحي في التجسيد الذي يريد أن يلجىء المسلمين إلى القول بألوهية المسيح، وقد أورد المؤلف النص الذي صاغه يوحنا الدمشقي في كتاب «تاريخ الهرطقات» لإلجاء المسلمين إلى القول بألوهية المسيح (النص ص ٢٢ ـ ٢٣). ومن أجل ذلك فقد كان على المعتزلة التصدي لهذه المقولات والدفاع عن الإسلام بمناظرة مخالفيهم ـ من غير المسلمين خاصة ـ في أخطر القضايا وأكثرها دقة وحساسية مثل قضايا الصفات والعدل والتوحيد والتثليث وألوهية المسيح ونبوة محمد وغير ذلك، وانصرفوا إلى تصنيف المؤلفات دفاعاً عن العقيدة، وتثبيتاً لأصولها وقواعدها.

واضطرهم الجدل أحياناً كثيرة إلى «ابتداع» أجوبة وحلول أو مواقف لم تكن تخطر ببالهم ـ ولا ببال المسلمين الآخرين ـ أنها مما يمكن أن يؤدي إليه الجدال والنظر، مثل إثبات خلق الفعل للعباد والقول بخلق القرآن وغير ذلك كثير، كله ألجأ إليه في حقيقة الأمر التحدي والصدام والرهان على صدق دين الإسلام لا عشق الجدال والشغف به كما نُسب إليهم.

وأكد المؤلف ـ في ختام حديثه عن نشأة المعتزلة ـ أنه لولا وجود المعتزلة ـ وغيرهم ممن طرق هذا الباب وأوغل فيه ـ لأصاب الإسلام في القرنين الثاني والثالث الهجريين حالة «تشمّع» ثقافية نكدة، قد لا تدل إلا على عجزه عن

التجدد والتكيف والتوافق مع الأوضاع التي كان هو طرفاً رئيسياً في إخراجها إلى ساحة الوجود.

وأخيراً، تناول المؤلف في ختام «المدخل» مسألة القول بخلق القرآن وموقف الفرق الإسلامية منها، وأشار إلى أن هذه المسألة قد انعقد ما يشبه الإجماع على أنها مسألة اعتزالية، وجرى المؤرخون والباحثون جرياً عاماً على نسبتها إلى المعتزلة قبل غيرهم حتى لقد عُرف بهم وعرفوا به. والواقع أن المعتزلة ليسوا هم الطرف الأول والأهم بين أطراف الخلاف والشقاق حول مسألة خلق القرآن. وتأكيداً لذلك عرض المؤلف للمواقف المتعددة التي نجمت عن الإجابة عن السؤال: هل القرآن كلام الله مخلوق أم غير مخلوق؟ وحصرها في ستة مواقف أساسية، اثنان منها طرفان قصيّان رئيسيان مترافعان بإطلاق، وباقيها مواقف متوسطة: أما الطرفان القصيّان المترافعان، فقد قال أصحاب الأول منها: القرآن كلام الله مخلوق، وهو قول جعد بن درهم والجهم من صفوان وكثير من الخوارج والشيعة وبعض المرجئة والمعتزلة جميعاً.

وأما أصحاب الطرف الثاني فقد قالوا: إن القرآن كلام قديم غير مخلوق وهو قول (أصحاب الحديث والسنّة) بإطباق، وذهبوا إلى تكفير من يقول بخلق القرآن، بل وذهبوا إلى أبعد من ذلك فقد كفّروا من يشك في كفر قائله.

والمواقف المتوسطة الأربعة الأساسية:

الأول: قال أصحابه: القرآن كلام الله المقروء صفة قائمة به قديمة والقراءة محدثة مخلوقة، وهو قول الكُلاّبية.

الثاني: قال أصحابه: القرآن كلام الله: الكلام النفسي منه قديم والعبارة عنه مخلوقة وهو قول الأشاعرة.

الثالث، قال أصحابه: نقف لا نقول القرآن مخلوق ولا نقول غير مخلوق، وهم الواقفة.

الرابع، قال أصحابه: لفظنا بالقرآن مخلوق. وهم اللفظية فمن الثابت أن

القول بخلقه يرجع إلى عهد بعيد عن مبدأ الامتحان الذي شهره المأمون عام ٢١٨ هـ، وأن المسألة من أساسها مسألة جهمية فقد أكّد أكثر المؤرخين أن أول من قال بخلق القرآن في الإسلام، جعد بن درهم (ت ١٢٥ هـ) وتابعه في ذلك الجهم بن صفوان (ت ١٢٨) (كلاهما قتلته الدولة الأموية)، وقد وجدت هذه المقولة أصداء قوية في النصف الأول من القرن الثاني الهجري وخاصة في الأوساط الكوفية، وفي وقت ثانٍ تلقف بشر بن غياث المريسي ـ وهو غير معتزلي ـ هذا القول ودعا له في خلافة الرشيد واقترنت هذه المسألة في مطلع القرن الثالث الهجري باسمهم، وباسم خليفتهم المزعوم «المأمون».

المعتزلة والخلافة:

خصص المؤلف الفصل الأول من الكتاب للمعتزلة وعلاقتهم بالدولة العباسية للتحقق من طبيعة هذه العلاقة، وتحقيق دعوى القول أنهم كانوا رجال الخلافة العباسية، وتطرق المؤلف في بداية الفصل إلى الصورة التي رسمها المؤرخون والباحثون المعاصرون عن علاقة المعتزلة بالدولة العباسية، فجعلت من الدولة العباسية ومن عهد المأمون خاصة دولة المعتزلة، لذلك فإن المعتزلة سعوا إلى فرض فكرتهم ـ في خلق القرآن ـ بالقوة في فترة قصيرة بدلاً من استخدام أسلوب الإقناع الذي قد يتطلب قروناً، وساعدهم على ذلك أن السلطة كانت بأيديهم منذ المأمون حتى وصول المتوكل إلى السلطة، فانتهى بهم الأمر إلى أن ارتكبوا غلطة فاحشة بإعلانهم المحنة واضطهادهم الأمة واعتبار انقلاب المتوكل ضدهم هزيمة لمذهبهم لاتّباعهم سياسة الشدة والعنف ضد مخالفيهم، وهذا ما يتعارض مع منهجهم العقلي. أما الدولة العباسية، فقد صورت على أنها اتخذت من الاعتزال مذهباً رسمياً للدولة منذ عهد المأمون الذي أعلن عن تبني الدولة رسمياً للمبدأ الاعتزالي في خلق القرآن وفرض هذا المبدأ على الناس بالقوة وحملهم عليه مرغمين، وعزل من لا يقول بذلك من القضاة وأهين. . الخ.

وآعتبر المؤلف أن هذه الآراء تمثل بشكل أو بآخر الوجه الآخر للفكرة التي أقرها نيبرغ Nyberg وهي: «أن المعتزلة اتصلوا بالعباسيين ليعملوا لهم وليمهدوا

لثورتهم وأنهم يمثلون الواجهة الدينية للحركة السياسية العباسية». ويرى المؤلف أن هذه الآراء جميعاً تحتاج إلى مراجعة شاملة، لأن النظر المدقق يبين عن مجانبتها للصواب، وإن واقع الأمركان مبايناً كل المباينة لهذه الصورة التي أجمع عليها المؤرخون والباحثون. ولتصحيح هذه المفاهيم المغلوطة، استعرض المؤلف تراجم رجال المعتزلة الذين عاصروا الدولة العباسية، كما قام أيضاً بمراجعة المعطيات التأريخية لهذه الفترة.

ولدحض مقولة من ذهب مذهب نيبرغ: بأن المعتزلة مهدوا للثورة العباسية ومثلوا الواجهة الدينية للدولة العباسية، بدأ المؤلف بعرض تراجم رجال الاعتزال الذين عاصروا مرحلة الثورة العباسية وعهد أوائل خلفائها المنصور والمهدي والرشيد. فرائد الاعتزال: واصل بن عطاء (٨٠ - ١٣١ هـ) المؤسس الأول للاعتزال لم يكن ذا نشاط حقيقي مرتبط بالدولة العباسية، ومع عدم رضاه عن الدولة الأموية، إلا أن هواه لم يكن مع العباسيين، بل مع أصدقائه العلويين أمثال زيد بن علي وأولاده وعبد الله بن الحسن المحض، ويروى عنه مبايعته لمحمد بن عبد الله بن الحسن وخروجه معه سنة ١٤٥ هـ. أمّا صاحبه عمرو بن عبيد (ت ١٤٤ هـ) والرائد الثاني للاعتزال، فلم يكن في حقيقة الأمر أكثر تعلقاً بالعباسية وحباً لهم من صاحبه. ومع أنه قد ربطته بالمنصور - قبل وصوله إلى السلطة - صلة صداقة، إلاّ أنه بعد وصول المنصور إلى السلطة وما رآه من جور العباسيين وعمالهم، أنكر عليهم هذا المسلك كما يتبين من عظاته للمنصور، ورفض مجالسته أو قبول صلاته وعطاياه، كما رفض طلب المنصور إليه بتقديم أتباعه للاستعانة بهم في أعمال الدولة عندما لم يُجب إلى شرطه على المنصور بإبعاد حاشيته وموظفيه المعروف عنهم الفساد والظلم. واعتبر المؤلف أن عمرو بن عبيد يمثل رأس التيار «الاحتجاجي» والمثالي من المعتزلة، وأنه اعتمد على القيام بوظيفة الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر والدفع به إلى دائرة الخروج، ولكنه بدا له أن الخروج غير عملي لأن الظروف لم تكن مواتية، وتعليل المنصور - نفسه - دالّ على ذلك حيث رد على من أبلغه بخروج عمرو عليه: «هو لا يرى أن يخرج عليَّ إلا إذا وجد ثلثمائة وبضعة عشر رجلاً مثل

نفسه وذلك لا يكون». أما موقف الخليفة منه، فقد كان يُجلّه ويرهبه ويحرص على استمالته لموقعه ولخطره، وفي الوقت نفسه يتابع حركاته وسكناته. ـ أما بشير الرحال (ت ١٤٥ هـ) فقد كان موقفه من العباسيين أكثر تشدداً وإنكاراً من سابقيه، وقد خرج هو وصاحبه مطر الوراق بالمعتزلة مع إبراهيم بن عبد الله ابن الحسن بالبصرة ضد المنصور عام (١٤٥ هـ)، وقد قتله المنصور بعد أن عذّبه بنفسه، ويرجح المؤلف أن الدافع لخروجه اعتقاده بأن الظروف مواتية لذلك.

وممن اتصل بالعباسيين من المعتزلة أيام الرشيد:

ثمامة بن أشرس النميري (ت ٢١٣ هـ)، إبراهيم بن أبي يحيى المديني (ت ١٨٤ هـ)، بشر بن المعتمر (ت ٢١٠ هـ)، ولم تكن صلاتهم تبين عن مكانة خاصة لهم عند الرشيد، وقد حبس بعضهم لأنه منع الجدل ونهى عنه.

ومن المعتزلة الذين اتصلوا بالمأمون:

ـ ثمامة بن أشرس النميري (ت ٢١٣ هـ)، كان يحضر مجالس المأمون ومناظراته ويبلغ من المأمون منزلة جليلة لدرجة أنه عرض عليه الوزارة ولكن ثمامة اعتذر عن ذلك. ويرى المؤلف أن هذه العلاقة لا تحمل أيّة دلالة مذهبية ألبتّة، ولا تعني إلا شيئاً واحداً هو أن ثمامة كان مجالساً ومناظراً ومسامراً و«مستخدماً» في بلاط المأمون. كما كان المأمون يفعل ذلك مع الكثيرين غيره ممن يرتبطون بتيارات أخرى، لحرصه على أن يكون لجميع الفرق تمثيل حقيقي بمجلسه، ما دامت هذه الفرق تتحدى سلطان الخلافة. ويستبعد المؤلف أن يكون لثمامة أي دور أو تأثير حقيقي على المأمون في تبنّيه للقول بخلق القرآن فضلاً عن حمل الناس عليه، وكانت وفاة ثمامة سنة (٢١٣ هـ) أي قبل إعلان المحنة بخمس سنوات.

ـ أبو هذيل العلاف (١٣٥ ـ ٢٣٥ هـ)، يُعتبر أحد أكبر شيوخ الاعتزال الذين اتصلوا بالمأمون وعُرف عنه أنه من أكبر المناظرين المسلمين الأوائل على الإطلاق، وكانت له مناظرات مع غير المسلمين، فضلاً عن المخالفين من

المسلمين، وقد تعمقت صلته بالمأمون حتى أصبح أحد أعمدة المناظرة في مجلسه، كما كان يقبل صلات المأمون التي بلغت ستين ألف درهم في السنة ويفرقها على أصحابه، وخلص المؤلف إلى أن علاقة وصلة العلاف بالمأمون نبعت من اعتداله ونظرته العملية والواقعية (وضعه المؤلف ضمن التيار الواقعي العملي في المعتزلة). وأنه ليس ثمة إطلاقاً ما يدل على أن العلاف وأصحابه قد ذهبوا في علاقتهم بالمأمون إلى أكثر من الدور الجدلي «الكلامي» وبخاصة مناظرتهم لغير المسلمين، أما المأمون فكان في تأليفه قلب العلاف وأصحابه وما بذل لهم من صلات نابعاً من ظروف موضوعية تصب في مصلحة الدولة العباسية.

- إبراهيم بن سيار النظّام (ت ٢٣١ هـ)؛ اتصل بالمأمون شاباً. ويرى المؤلف أن المأمون لم يجعل له منزلة خاصة في مجلسه، كما أشار المؤلف إلى أنه لم يعثر على أي أثر يبين أن النظّام قد قام بأي دور سياسي صريح لصالح السلطان أو لغير صالحه.

- ومن المعاصرين للمأمون: عبد الرحمن بن كيسان الأصم (ت ٢٠٠/٢٠١ هـ)، ولكن من الثابت أنه لم يتصل بالمأمون.

وممن اتصل بالمأمون من المعتزلة: هشام بن عمرو الفوطي (ت ٢١٨ هـ)، وأبو موسى المردار (ت ٢٢٦ هـ)، ولكن لم تكن صلاتهما بالمأمون وثيقة.

واهتم المؤلف - بشكل خاص - بثلاث من الشخصيات التي اتصلت بالمأمون وكانت لها صلة بالمحنة - وبالمعتزلة - بشكل أو بآخر:

- الشخصية الأولى: «عمرو بن بحر الجاحظ» (ت ٢٥٥ هـ)، ويعتبر تلميذاً للنظّام، ولكنه كان من أهل الأدب لا من أهل الجدل، وتعمقت صلته بالمأمون، لاهتمام المأمون بكتبه وخاصة ما يتعلق منها بالإمامة، لأن الجاحظ كان أحد المنافحين الأشداء عن النظام العباسي في وجه خصومه من مختلف التيارات، وشجب كل أشكال الدعوة لبني أمية، وأيد المأمون في لعنه معاوية. وفي وقت لاحق كان الجاحظ أحد المؤيدين بقلمهم للعباسيين في محنة خلق

القرآن. ويرجح المؤلف أن الجاحظ في كل مواقفه هذه لم ينطلق من مذهب المعتزلة وإنما من منطلق التأييد للدولة العباسية، وبمنفعته الشخصية منها. أما موقف المأمون منه، فبما أنه رجل دولة أولاً وآخراً، فقد حرص على شد أنصار دولته فكان يرعاهم ويدنيهم ويغدق عليهم، وكان الجاحظ واحداً منهم.

- وكانت الشخصية الثانية: «بشر بن غياث المريسي» (ت ٢١٨ هـ)، وقد أولاه المؤلف اهتماماً خاصاً بسبب علاقته الخاصة بالمأمون وبسبب ما يمكن أن يكون له من دور في قول المأمون بخلق القرآن وإعلان الامتحان، ولم يجد المؤلف في المصادر التي تناولها بالنظر أي ذكر لانتساب المريسي إلى المعتزلة، سوى فؤاد سزكين الذي ينسبه إلى «المعتزلة القائلين بالإرجاء».

أما عبد القاهر البغدادي فيضعه على رأس مرجئة بغداد، وإليه تنسب «المريسية» من المرجئة، وبشر (البغدادي) إلا أن بشراً وافق المعتزلة بخلق القرآن وأكفرهم في خلق الأفعال، وتنسبه المصادر السنيَّة إلى «التجهم». وكذلك أجمعت المصادر التي ترجمت له مثل الخطيب البغدادي، والذهبي، والإمام الدارمي على أنه «جهمي». وهذا شاهد صريح على أنه لم يكن من المعتزلة، وأشار المؤلف إلى أن بشراً جهر برأيه في خلق القرآن أيام الرشيد فتوعده بالقتل، فاضطره ذلك إلى التواري حتى وفاة الرشيد، ثم ظهر وعاد للترويج للقول بخلق القرآن أيام إبراهيم بن المهدي عام (٢٠١ هـ)، فلاحقه في ذلك.

وأول صلة له بالمأمون كانت عام (٢٠٥ هـ)، وذكر الطبري في وقائع هذه السنة أن بشراً ألَّف كتاباً في الدفاع عن «خلق القرآن» عنوانه «كتاب الكمال في الشرح والبيان بخلق القرآن رداً على أهل الكفر والضلال»، ويدَّعي بشر فيه أن المأمون قد وافقه على القول بخلق القرآن. وتوصل المؤلف إلى أن أفكار بشر في مسألة خلق القرآن كان لها حضور بيِّن في مجلس المأمون، ولا يستبعد أن يكون المأمون قد استفاد أو استقى - نظرياً - بعض العناصر الكلامية التي تعزز عقيدته في القرآن المخلوق وهذا ما يفسر أن بشراً، لا أي أحد غيره، كان هدف الإدانة الحنبلية.

ـ أما الشخصية الثالثة ـ التي توسّع المؤلف في بحثها ـ فكانت شخصية «أحمد بن أبي دُؤاد» (١٦٠ هـ ـ ٢٤٠ هـ)، الذي انعقد إجماع المؤرخين على انتسابه للمعتزلة وعلى أنه كان المحرض الرئيسي للامتحان، ويذكر المؤلف أن بداية اتصاله بالمأمون كانت عام (٢٠٤ هـ) عن طريق يحيى بن أكثم (قاضي قضاة المأمون) الذي قدَّمه للمأمون ليكون من مُجالسيه وسُمّاره، ويجزم المؤلف أن أدواره في حياة المأمون لم تتعد «دور جليس من جلسائه الذين يشاركونه ضروب الحديث والجدل والأسمار». ونفى ـ المؤلف ـ أن يكون لابن أبي دؤاد أو لأي من المعتزلة أي دور أو تأثير في المحنة التي أعلنها المأمون، وإن تبني المأمون لهذه العقيدة كان اختياراً حراً منه يعبر في حقيقة الأمر عن «قرار سياسي»، وينبغي رد أي قول يقول بغير ذلك جملة وتفصيلاً. أما دور ابن أبي دؤاد في المحنة فقد أتى بعد وفاة المأمون عندما ولّاه المعتصم منصب قاضي القضاة ـ بناءً على تزكية المأمون له في وصيته للمعتصم، واستمر في منصبه هذا طيلة فترة المعتصم، ومن بعده الواثق. ومن موقعه في هذا المنصب باشر بنفسه التحقيق أو «الامتحان» مع الرافضين للقول بخلق القرآن.

واستعرض المؤلف بعد ذلك أقوال المؤرخين ـ غير المدققين ـ وكذلك الدعاوى الحنبلية التي تناولت علاقته بالمعتصم والواثق والتي ذهبت إلى أن ابن دؤاد قد «حث» المعتصم على الامتحان وحمل الواثق على «التشدد» في المحنة و«قوّى عزمه على ذلك»، كما استطاعت الدعاوى الحنبلية النشطة أن تقدمه في صورة «الجزار» العنيد الذي يتحمل جريرة المحنة برمتها، ويحمل وزر الكفر بذلك، ولكن المؤلف يقرر أن الحقيقة مُباينة لذلك تمام المباينة، وأن المعطيات التاريخية لا تقر ذلك، فدوره في المحنة ينبغي أن يفسر في ضوء وظيفته «الرسمية» لا بالرد إلى مذهبه أو هواه إن كان له مثل هذا المذهب أو الهوى. ولتأكيد ذلك، ذكر المؤلف بعض مهام أو اختصاصات قاضي القضاة ومنها: «اختيار القضاة لمختلف الأقاليم، وتقديم أسمائهم إلى الخليفة ليتولى تقليدهم القضاء أو عزل من يرى عزله، والنظر في محاكمة كل من يعبث بالأمن والنظام أو يدبر المؤامرات والفتنة أياً كان منصبه في الدولة أو من الرعية، ومحاكمة كل

من ينسب إليه شبهة الزندقة أو يُعرف عنه شيء من عظائم الأمور في الدين أو القول أو الاعتقاد أو الفعل. . .». ومعنى ذلك أن أيّ قاضٍ قد «أقعده» الخليفة لهذا المنصب لا بد له من ممارسة هذا الدور سواء أكان معتزلياً، أم لم يكن، والخليفة المعتصم نفسه ومن قبله المأمون لم يكن معتزلياً وإنما الأمر سياسي ذو إهاب شرعي يناط أمر إنفاذه ـ وفقاً للأحكام السلطانية ـ بقاضي القضاة لا بسواه.

وتابع المؤلف بعد ذلك عرضه للشخصيات المعتزلية التي كانت على صلة بالدولة العباسية في عهدي المعتصم والواثق:

ففي عهد المعتصم (من ٢١٨ هـ ـ ٢٢٧ هـ)، لم يُعرف عن أحد من المعتزلة أنه خدم المعتصم أو اتصل به ما عدا «أبي جعفر محمد بن عبد الله الإسكافي» (ت ٢٤٠ هـ)، ولكنه لم يتضح له أي دور في المحنة ولا في استمرارها.

أما في عهد الواثق (١٩٦ هـ ـ ٢٣٢ هـ)، والذي تولى بعد أبيه المعتصم مقاليد الحكم خلال الفترة من (٢٢٧ هـ ـ ٢٣٢ هـ)، فأشهر من اتصل به من المعتزلة الجعفران، (جعفر بن حرب، جعفر بن مبشر).

ـ أما جعفر بن حرب (ت ٢٣٦ هـ)، الذي وصف بأنه أوحد أهل زمانه بالعلم والطهارة والزهد، فقد صنفه المؤلف ضمن «التيار الاحتجاجي المثالي» من المعتزلة. ومن مواقفه المشهورة، امتناعه عن الصلاة خلف الواثق، وهذا يدل على اقتناعه بفجور الواثق، لأن أكثرية المعتزلة تقول «بعدم جواز صلاة الجمعة والجماعة خلف الإمام الفاجر ومن فعل ذلك فعليه الإعادة». واعتزل بعد هذا الموقف مجالس السلطان بالرغم من أن حضوره مثل هذه المجالس لم يكن باقتناعه. كما عبر عن ذلك في رده على ابن أبي دؤاد ـ الذي أنكر عليه تنحّيه عن الصلاة خلف الواثق ـ «ما أريد الحضور لولا أنك تحملني على ذلك».

ـ وأما جعفر بن مبشر (ت ٢٣٤ هـ)، فقد كان مثل صاحبه زاهداً ورعاً

عفيفاً، وبالرغم من أنه قد أضرَّت به الحاجة إلَّا أنه كان دائم الرفض لعطايا السلاطين لشبهته في السلطة التي كان يرى بسببها أن الدار «دار فسق».

وممن تعاون مع الواثق وخدم معه: «أبو يعقوب يوسف بن عبد الله الشحّام» (ت ٢٣٢ هـ)، ولكن خدمته هذه لا تتعدى أمر «النظارة» على بعض أصحاب الدواوين، لأن الواثق أمر أن يُجعل مع أصحاب الدواوين رجال من المعتزلة من أهل الدين والطهارة لإنصاف المتظلمين من أهل الخراج، فاختار القاضي ابن أبي دؤاد الشحام، وجعله ناظراً على الفضل بن مروان فقمعه وقبض يده عن الانبساط في الظلم. وجعل المؤلف مع هذا التيار «المتعاون» الذي خدم مع السلطان «أبا يعلى محمد بن شداد بن عيسى المسمعي المعروف بزرقان» (ت ٢٧٨ هـ).

ولخص المؤلف علاقة المعتزلة بالواثق وموقفهم من خلافته: قد اتخذت صورتين: المقاطعة والاعتزال والنظر إليه نظر «الشبهة» أو المشاركة في مجالسه ومناظراته إلى جانب غيرهم من أصحاب الفرق والمذاهب الأخرى.

وباستثناء حالة ابن أبي دؤاد، فإن الذي ينبغي أن يتقرر هو أن المعتزلة لم يؤدوا أي دور بارز في عهد الواثق، ومن العسف بمكان أن يقال إنهم كانوا وراء استمرار المحنة معه أو قاموا بدور نشط في ظله.

وفي ختام هذا الفصل أورد المؤلف النتائج التي انتهى إليها عن علاقة المعتزلة بالعباسيين منذ المنصور وحتى الواثق، وهي أن الصورة مباينة تماماً للصورة المشهورة أو الذائعة الصيت، فلم يكن أي من هؤلاء الخلفاء معتزلياً في أية صور من الصور أو تحت أي ظرف من الظروف، وكانت مجالسهم ومناظراتهم مفتوحة لجميع أهل الملل والفرق والنحل، وكان بعض المعتزلة ممن يرتاد هذه المجالس ويشارك فيها. أما عن محنة خلق القرآن فليس هناك ما يثبت أن المعتزلة ـ سواء أكانوا «تقوية» أم «عملية» ـ كانوا وراء هذه المحنة أو أنهم قادوا حملات «التفتيش» المتعلقة بها. والحقيقة أن المحنة كانت قراراً شخصياً من جانب المأمون والتزاماً «أخلاقياً» من جانب خلفيْه المعتصم والواثق.

وقائع المحنة

أبرز المؤلف في الفصل الثاني وقائع المحنة ولاحق أحداث هذه الوقائع من مبدأ المحنة مع الخليفة المأمون إلى منتهاها في خلافة المتوكل.

يؤكد المؤلف في البداية أن المأمون لم يظهر القول علانية بخلق القرآن إلا عام ٢١٢ هـ، ولكنه كان قد حاول إظهار هذا القول قبل عام ٢٠٦ هـ في حياة المحدث الجليل «يزيد بن هارون السلمي» (١١٨ هـ - ٢٠٦ هـ)، فلما عرف المأمون معارضة يزيد بن هارون أحجم عن إعلان هذه المقولة لخشيته من يزيد وقوة شخصيته ومكانته في الناس، إذ كان يحضر مجالسه كما يورد المؤلف (٨٠ ألف مستمع). وعندما أظهر المأمون القول بخلق القرآن سنة ٢١٢ هـ، لم يذهب أبعد من ذلك، وصرف همه إلى قمع المعارضة الداخلية، ومحاربة الروم وزيارة مصر والشام، فوطد بذلك ملكه من أخطار المتمردين في الداخل وبقيامه بحرب الروم وتحصين الثغور أمِنَ من الخطر الخارجي، فقام بإشهار «الامتحان» ليحافظ على وحدة الجماعة والملك، فكان الامتحان أداته لرأب الصدع الذي تبين له أن «الطاعة» ليست خالصة له في هذا الملك، فقام في شهر ربيع الأول عام ٢١٨ هـ وهو بالرقة، بتوجيه رسالة إلى نائبه ببغداد إسحاق بن إبراهيم ضمّنها وجهة نظره حول مسألة خلق القرآن وأمره فيها بامتحان الناس (في هذه المسألة) مبتدئاً بالقضاة، وطلب إبلاغ هؤلاء القضاة أن بقاءهم في مناصبهم مرهون بقبولهم للقول بخلق القرآن، فإذا استجابوا يجب إشهار موافقتهم، وألزم هؤلاء القضاة بعدم قبول شهادة أي شاهد يتقدم إلى محاكمهم بالشهادة، إلا بعد امتحانه بخلق القرآن، فإن أجاب وإلّا رفضت شهادته، (نص الرسالة ص ١٢٠ - ١٢٢). وأمره أيضاً بإشخاص ستة أشخاص إلى الرقة ليمتحنهم المأمون بنفسه، فأُشخصوا إليه، فأجابوا جميعاً ولكن المأمون لم يكتف بإجابتهم المباشرة وإنما أشخصهم إلى مدينة السلام ليشهر الحاكم أمرهم علانية أمام الفقهاء والمشايخ وأهل الحديث، وعلل المؤلف طلب المأمون هذا، لتكون إجابتهم وإقرارهم بمثابة انصياع للسلطة وانقياد تام لها من ناحية، وبمثابة سقوط

أخلاقي واجتماعي وعقيدي عند العامة من ناحية ثانية. وتلى ذلك بامتحان قوّاد الأقاليم ليعزز عمله هذا بتأييدهم فأجابوا لما طلب منهم.

ثم عقب المأمون على رسالته الأولى برسالة ثانية ليؤكد له ضرورة وأهمية متابعته للامتحان، فوسّع النائب من دائرة الامتحان بعد هذه الرسالة لتشمل بالإضافة إلى القضاة جماعة من المحدثين والفقهاء، ذكر المؤلف أسماء ثمانية وعشرين شخصاً (ص ١٢٤ ـ ١٢٥) وعرض عليهم إسحاق رسالة المأمون وسأل كل واحد منهم عن رأيه في القرآن، فتباينت إجابتهم، فدوّن إسحاق هذه الإجابات وبعث بها إلى المأمون، وجاء ردّ المأمون عليها بعد تسعة أيام، أمر فيه نائبه صراحة بإيقاف المحدثين والفقهاء الذين لم يجيبوا بخلق القرآن عن الحديث والفتيا في السرّ والعلانية، ثم رد على إجابة كل من كانت إجابتهم غير حاسمة واستخدم في ذلك أسلوب التشهير بهم وفضح سلوكهم الشخصي ومواقفهم وأخطائهم السابقة، وطلب من نائبه إعادة امتحانهم، ومن لم يرجع عن «شركه» منهم ويقول بخلق القرآن ينقل إلى عسكر المأمون مقيداً ليمتحنهم بنفسه، فإن أجابوا وإلا حملهم على السيف، فلما أعاد إسحاق القول عليهم أجابوا جميعهم إلا أربعة نفر، فأمر بهم إسحاق فشدوا في الحديد وأعاد عليهم الامتحان في اليومين التاليين فتراجع اثنان، وأصر الاثنان الباقيان وهما أحمد بن حنبل ومحمد بن نوح، فشدّا في الحديد وأرسلا إلى المأمون بطرسوس. وكتب إلى المأمون بإجابات بقية القوم، ولكنهم لم يمكثوا إلا أياماً حتى ورد كتاب من المأمون بضرورة حملهم جميعاً إليه، لاعتقاده أن إجابتهم ليست خالصة بل «تقية» لأن «بشر بن الوليد» استشهد بالآية ﴿إلا من أكره وقلبه مطمئن بالإيمان﴾، وذكر المأمون أن التأويل الصحيح للآية ينطبق على من كان معتقد الإيمان، أما من كان معتقد الشرك مظهر الإيمان فليست هذه له فأشخصوا جميعاً إلى طرسوس، ولكن المأمون لم تتح له فرصة امتحانهم بنفسه إذ وافته المنية وهؤلاء لا يزالون في طريقهم إليه.

وامتدت المحنة ـ في عهد المأمون ـ لتشمل الشام ومصر، فنقل من دمشق إلى الرقاقة: «أبو مسهر الدمشقي» (١٤٠ هـ ـ ٢١٨ هـ) فامتحنه المأمون بنفسه

فامتنع، فأمر بضرب عنقه فلما رأى السيف أقرَّ بخلق القرآن، ولكن المأمون لم يقبل منه ذلك بحجة أن إقراره جاء خوفاً من القتل فأمر بنقله إلى بغداد وحبسه حتى يموت فلم يلبث في الحبس إلا يسيراً حتى مات في بغداد في شهر رجب سنة ٢١٨ هـ.

ومن مصر نقل إلى بغداد للامتحان: نعيم بن حماد (ت ٢٢٩ هـ) ويوسف ابن يحيى البويطي (ت ٢٣٢ هـ) ـ وجمع كثير سواهما ـ نقلوا إلى بغداد مقيدين، فامتنع الاثنان عن الإجابة، فحبسا إلى أن وافاهما الأجل.

ويتابع المؤلف وقائع الامتحان في عهد المعتصم، الذي أوصاه المأمون بمتابعة ما بدأه في شأن «المحنة». فكان لزاماً عليه أن يحمل على عاتقه تنفيذ الوصية، فواصل مسيرة «المحنة»، وكتب إلى البلاد بذلك وأمر المعلمين بتعليمها للصبيان، وممن امتحنهم المعتصم، أحمد بن حنبل، وعلي ابن المديني (ت ٢٣٤ هـ). ونعيم بن حماد، والبويطي وغيرهم ممن بقوا على رأيهم. وكانت وقائع محنة أحمد ابن حنبل من أشهرها، وقد أوسع لها المؤلف حيزاً كبيراً من صفحات هذا الفصل والفصل الذي يليه، واستعرض فيها المصادر الكثيرة التي روت حادثة محنة ابن حنبل لمحاولة التوصل إلى حقيقة ما جرى له، لأن بعض المصادر بالغت في تهويلها وساقتها بطريقة درامية مثيرة، وخاصة ما يتعلق بتعذيبه وضربه بالسياط، وأيضاً بمدة حبسه. وترجح لدى المؤلف أن مدة حبيسه أقل من سنة ونصف أي (ما بين شهر ربيع الأول ٢١٨ هـ إلى آخر شهر رمضان سنة ٢١٩ هـ) وضرب بالسياط أربعة وثلاثين سوطاً. واستنتج المؤلف من ذلك أن محنة أحمد لم تكن جسيمه وأن ما جرى له لا يتناسب إطلاقاً مع الضجة التي أثارتها «وسائل الاتصال والبث» الحنبلية، كما أنها لا تقارن بمحنة غيره ممن امتحنوا وانتهى بهم الامتحان إلى «الموت» إما في الحبس أو بالسيف. وبعد إطلاق سراح أحمد بن حنبل لزم بيته فيما يشبه الإقامة الجبرية.

ثم واصل المؤلف عرضه لوقائع المحنة بعد وفاة المعتصم عام ٢٢٧ هـ الذي خلفه في الحكم ابنه الواثق، ويرى المؤلف أن الواثق صعَّد المحنة إلى أعلى درجاتها، ومن أهم وقائع المحنة في عهده:

١ ـ إرساله الكتب إلى ولاته بالبصرة ومصر بامتحان الناس أجمع، فلم يبق أحد من فقيه ولا مؤذن ولا معلم إلا أخذ بالمحنة، فهرب كثير من الناس وملئت السجون بالكثير ممن أنكروا المحنة، وقد اشتدت وقائع الامتحان في بغداد ومصر وغيرها. ففي بغداد أقدم القضاة الذين تصدوا للمحنة إلى التفريق بين الرجال الرافضين للإجابة وبين زوجاتهم وممن فُرق بينه وبين زوجته، فضل الأنماطي وابن أبي صالح والمحدث محمد بن معاوية الأنماطي.

٢ ـ امتد الامتحان إلى الثغور حيث أمر الواثق بامتحانهم، فقالوا بخلق القرآن جميعاً ما عدا أربعة نفر أمر الواثق بضرب أعناقهم. وفي عهده كان الفداء بين أسرى المسلمين والروم، وكان عدد الأسرى المسلمين ٣٥٠٠ رجل وامرأة وصبي، وقد أمر الواثق البعثة التي أرسلها لهذا الغرض بامتحان الأسرى ومفاداة من يقول بخلق القرآن ومن أبى ترك في أيدي الروم، ولم يكن الأسير يُسأل عن القرآن فحسب، بل عن القرآن والرؤية.

٣ ـ وكانت ثالثة أخطر الوقائع في عهد الواثق قتله أحمد بن نصر الخزاعي بنفسه لأنه أبى القول بخلق القرآن، وقد توسع المؤلف في عرض وقائع محنة أحمد بن نصر الخزاعي لما لها من دلالة على البواعث السياسية لا الدينية، واعتبرها أعظم من محنة أحمد بن حنبل.

نهاية المحنة:

نقل المؤلف عن بعض الروايات قولها إن الواثق كان قد تراجع عن القول بخلق القرآن وتوقف عن امتحان الناس فيه في أواخر أيامه، ونقل المؤلف حكايتين طريفتين أوردهما المؤرخون كانتا من أسباب توقفه (انظر ص ١٠٢، ص ١٧٤). أما رفع المحنة بالكلية فقد تم على يد المتوكل سنة ٢٣٤ هـ، حيث نهى الناس عن الجدال وأمرهم بالتقليد.

الدواعي والرجال

وفي الفصل الثالث بحث المؤلف عن الدواعي المعلنة لإشهار المحنة وبيان هويات رجالها طلباً لإماطة اللثام عن الوجه الحقيقي للصراع، وإبطال التفسير

والمسوغات التي قدّمها مؤرخو الفكر الإسلامي، الذين ردوا المحنة إلى مبدأين مركزيين ظناً منهما أنهما الأصل في الامتحان:

- المبدأ الأول أو الدعوى الأولى: الدفاع عن التوحيد ورد الشبهة.

- المبدأ الثاني أو الدعوى الثانية: درء خطر الوقوع في شرك نظرية «الكلمة» المسيحية. ويرى المؤلف أنهما لم يكونا إلا مسوغين كان القصد منهما تعزيز دعوى القول بخلق القرآن لا تأسيس هذه الدعوى.

وفي سعي المؤلف للوصول إلى تحديد هويات رجال المحنة قام باستقصاء حالة أشهر الذين تعرضوا للمحنة والتعريف بهم، لا على سبيل السيرة والترجمة الذاتية، وإنما لبيان «الهوية» الشخصية للواحد منهم وبالتالي لمجموعهم إن أمكن ذلك، فقدّم عرضاً مفصلاً عن سيرة أكثر من ثلاثين شخصية، محاولاً إبراز الدافع الحقيقي وراء امتحان كل منهم، فمثلاً تقف الدوافع السياسية وراء امتحان كلٍ من: بشر بن الوليد الكندي (ت ٢٣٨ هـ)، إبراهيم بن المهدي (ت ٢٢٤ هـ)، أبو مسهر الدمشقي (ت ٢١٨ هـ)، أحمد بن نصر الخزاعي (ت ٢٣١ هـ)، أبو نعيم الفضل بن دكين (ت ٢١٩ هـ)، ونعيم بن حماد الخزاعي (ت ٢٢٨ هـ)، واستنتج المؤلف من تناوله لـ «هويات» الممتحنين، أنهم كانوا قضاة وفقهاء وحكاماً ومحدثين ينتمون لا إلى تيار «أصحاب الحديث» فحسب، وإنما أيضاً إلى تيارات أخرى من بينها «تيار الرأي». وهناك أفراد ليسوا من رجال الحديث والفقه والقضاء، وإنما هم «خصوم سياسيون» فحسب، ولكن من المؤكد أن الغالبية الساحقة منهم تنتسب إلى تيار «أصحاب الحديث»، فلم - كان ذلك؟

هذا التساؤل أجاب عليه المؤلف في الفصل الأخير من الكتاب.

وفي النصف الثاني من هذا الفصل حلّل المؤلف شخصية المأمون باعتباره الممتحن الأول، وإن الممتحنين الذين جاءوا بعده لم يكونوا فاعلين حقيقيين في العملية بقدر ما كانوا «قِطعاً» من الآلة الكبيرة التي انطلقت حركتها مع الصانع

الأول: المأمون، وكانت خلاصة ما توصل إليه من تحليل شخصية المأمون العناصر التالية:

أولاً: لا سبيل إلى الشك في أن الشخصية الأساسية للمأمون قد تقومت بعناصر مرجعية أولية أساسها ثقافة علمية وتربية دينية صريحة، ثم انضافت إليها عناصر ثانية أساسها الخبرة العملية.

ثانياً: كان المأمون «فوق» كل المذاهب والفرق والنحل، فلا هو ينتمي إلى الاعتزال ولا إلى التشيّع ولا إلى أصحاب الحديث والفقه، ولا إلى الفلاسفة أو غيرهم.

ثالثاً: كان المأمون ملكاً متفرد السلطة استحواذياً كُلّانياً.

رابعاً: الرأي والعقل والتجربة والحكمة هي، إلى جانب الدين والتقوى، أساس الملك عند المأمون.

خامساً: في ملحمة المأمون يتقابل نظام الخلافة ونظام الملك وتتعين العلاقة بينهما على نحو حاسم لأول مرة في الإسلام.

سادساً: في عقل المأمون السياسي وفي خطابه «المعلن» اقترنت النظرية الدينية والمبادىء التقوية والأخلاقية بالسياسة الدنيوية الاقتصادية والمالية والقضائية والإدارية... الخ، لكن السمة العملية والواقعية هي التي طبعت روح مشروعه في الملك.

سابعاً: حرص المأمون على أن يجعل سياسة الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر أمراً من أمور الدولة، لا من أمور الرعية.

ثامناً: تنتسب القضايا الكبرى التي أثارها المأمون ـ ورأسها قضية القول بخلق القرآن ـ إلى تصور المأمون لما يمكن أن يسميه المؤلف بمنطق الملك وأولية السياسي على الديني، وفلسفة الصراع هي الأصل لا مجرد الانصياع لمفهوم عقيدي خالص كمفهوم التوحيد أو غيره.

* * *

تسويات لحساب التاريخ

طرح المؤلف في الفصل الرابع النتائج التي توصل إليها من بحثه في الفصول الثلاثة السابقة، وجعل من هذه النتائج بمثابة «تسويات» لحساب التاريخ، فما هي التسويات التي قام بها المؤلف؟

التسوية الأولى: عن علاقة المعتزلة بالعباسيين، ونسبة العباسيين إلى الاعتزال.

أكد المؤلف أنه لا وهم يعدل وهم القول أن المعتزلة كانوا رجال بني العباس المخلصين، وأعظم منه إيغالاً في الوهم أن يكون بنو العباس رجالاً للاعتزال في أي صورة من الصور. وللتدليل على صحة هذه النتيجة عرض المؤلف لصور الخلاف الشاسع بين الفريقين في النواحي العقائدية والفكرية والعملية:

- ففي الجانب العقائدي كان المعتزلة من أهل العدل «القدر والاختيار»، بينما الخلافة العباسية كانت من أهل «الجبر» الذين يحتجون لأفعالهم بمشيئة الله وإرادته، فلا سبيل لأصحاب هذا الوجه العقيدي للاتفاق مع أصحاب ذلك الوجه.

- كذلك فيما يتعلق بأصل «المنزلة بين المنزلتين» لم يكن من المعقول أن يأخذ به الخلفاء العباسيون وعقيدتهم هي «الإرجاء» كما يقول المأمون: «الإرجاء دين الملوك».

- أما فيما يتعلق «بالإمامة» فإن التيار «الاحتجاجي» في الاعتزال الذي يرى واجب الإمامة على الأمة - يرى أن طريقها هو «العقد والاختيار»، بينما يرى العباسيون أن طريقها هو «الإرث». وكان لهذا الخلاف النظري أثره الحقيقي في الموقف العملي للتيار «الاحتجاجي» في الاعتزال الذي يرى «الخروج» على الإمام الظالم.

- أما الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر الأصل الخامس للمعتزلة، فقد نهى

المأمون نفسه عن أن يتولى أمره «الأفراد» وجعله أمراً خاصاً بالدولة، فكل ذلك شاهد على بُعد الخلافة العباسية عن الاعتزال.

ـ ثم إن المعتزلة الأوائل قد واجهوا الخلافة العباسية منذ مبدئها بالخروج بالسيف مع العلويين ضد المنصور.

أما عن علاقة المعتزلة بالعباسيين فقد قسَّم المؤلف المعتزلة إلى تيارين رئيسيين: التيار المثالي أو «التقوي الاحتجاجي» والتيار العملي أو «الواقعي».

ويضم التيار الأول عمرو بن عبيد وبشير الرحال وبشر بن المعتمر وجعفر ابن حرب وجعفر بن مبشر.. الخ، وهؤلاء رفضوا التعاون مع العباسيين وامتنعوا عن تولي الأعمال للسلطان أو حتى قبول جوائزه لما تحمله من الشبهة، أما التيار الثاني «الواقعي» وهو الذي تعامل مع السلطة أو خدم معها فيقسمه المؤلف إلى فريقين: الفريق «الفاضل» الذي وُصف أصحابه بالطهارة والنزاهة والإخلاص، كان تعاملهم مع الدولة من باب التسليم بالأمر الواقع على علاته، والعمل من أجل أن يكون على أفضل صورة ممكنة، وقد خدموا الخلافة في الدواوين لما عُرف عنهم من تعلقهم بالأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، والمثال البارز لحالة هؤلاء أبو يعقوب الشحام، أما الفريق الثاني من «التيار الواقعي» فقد نَعَته المؤلف بالتيار «الانتهازي» ويدخل ضمن هذا الفريق: ثمامة بن الأشرس، والعلّاف والنظّام والجاحظ، وعلّل المؤلف تعامل هذا الفريق مع السلطة إما بأنه غلبت عليهم ذاتياً النزعة العقلية المجردة الخالصة، أو استجابوا موضوعياً لأحوال الأمر الواقع، وكانوا بكل بساطة فريسة سهلة للانتهارية والنفاق السياسي.

كما أرجع المؤلف سبب تعامل «الواقعيين» بشقيهم مع الخلافة والسلطان؛ بأنهم رأوا أن الخلافة هي الواقع الوحيد الممكن عملياً آنذاك وهي بغضّ النظر عن طريقة تحقيقها ضرورية لحفظ الشرائع ودوام وجود الجماعة ووحدتها، فلا مفر من قبولها والرضى بها وخدمتها خدمة للإسلام نفسه، ولم يكن فعل أحمد ابن أبي دؤاد يشذ عن هذا المنطق.

ويرجح المؤلف أن ابن دؤاد انطلق في فلسفته السياسية من أمرين الأول: هذا النهج الواقعي في رؤيته للأمور، والثاني: أنه كان ينفذ ما ينفذ لا بما هو معتزلي، وإنما بما هو صاحب منصب مخصوص في الدولة يوجب عليه ذلك إيجاباً وهو منصب قاضي القضاة.

أما عن تردد المعتزلة على مجالس الخلافة يستوي في ذلك المثاليون منهم والعمليون، فينبغي الإشارة إلى أن هذه المجالس كانت مفتوحة لجميع الطوائف، ولم تكن مجالس خاصة بالمعتزلة أو غيرهم بالذات. كما ارتبط حضور المعتزلة لهذه المجالس بمناظراتهم الدينية الخالصة مع المخالفين للإسلام بشكل عام.

وأما أدوار المعتزلة العمليين الذين خدموا مع العباسيين، فلا ترقى في الأهمية إلى الدرجة التي تسوغ الزعم أن الدولة كانت دولتهم وأن قرارات الخلافة العظمى فضلاً عن قراراتها الصغرى، كانت تصدر حقيقة عنهم.

- التسوية الثانية: كانت التسوية الثانية التي قام بها المؤلف - لحساب التاريخ - عن الدوافع التي كانت سبباً في إقدام المأمون على الامتحان.

أشار المؤلف إلى قوة شخصية المأمون وعقلانيته واعتباره «فوق كل المذاهب والفرق»، وأنه لم يكن «لعبة المعتزلة»، وما كان للمعتزلة أي قدرة للتأثير عليه ليفرضوا هذا القول عليه أو يلجئوه إليه أو حتى يحسّنوه في عينه، إن لم يكن هو نفسه قد رأى وجهاً للأخذ به. إن مسألة القول بخلق القرآن لم تكن مقصورة على المعتزلة وحدهم، بل ذهب إلى القول بها قطاع واسع من المتكلمين من غير المعتزلة، لذلك يرى المؤلف أن هذه المسألة «اقتنصها» المأمون لأسباب لا صلة لها باعتزاله وإنما لما يمكن أن «توظف» له في إطار منطق الدولة أو منطق الملك - الذي كان المأمون يرعاه قبل أي منطق آخر.

إذن ما هي دوافع المأمون؟

يرجع المؤلف - في سبيل الوصول إلى الدواعي الحقيقية للامتحان - إلى

الشروط الاجتماعية ـ التاريخية لخلافة المأمون، ويرى أن هذه الشروط تتمثل في طبيعة التيار الممتَحَن، وفي مبدأ المحنة:

أولاً: ما يتعلق بطبيعة التيار الممتَحَن:

يقرر المؤلف أن غالبية الممتحنين ينتسبون إلى «تيار أهل الحديث والسنّة» ولكنه ينبّه إلى أمرين: الأول، أن المأمون لم يمتحن أصحاب الحديث وحدهم، وإن كانوا مستهدفين بالدرجة الأولى، فقد كان إلى جانبهم رجال من تيار «أهل الرأي» إضافة إلى أشخاص لا علاقة لهم بالفقه والحديث وإنما لأسباب سياسية بحتة.

الأمر الثاني: أن المأمون لم يمتحن رجال الحديث لأنهم رجال تحديث أو علماء يحدثون، ولا لأنه منكر للحديث كأصل من أصول الدين، ولا لتحفّظه على عدم كفاءتهم أو ضعفهم في علم الحديث.

وإنما لما يمثله تيار أهل الحديث من قوة متنامية تستحوذ بصورة متصاعدة على أفئدة العامة، وخشية المأمون من قوة تأثير زعماء هذا التيار على العامة، وخوفه من إمكانية تحريكهم وتحويلهم إلى قوة تدك أسس الدولة، خاصة وأن هذا التيار قد أصبح «قوة موازية» لقوة الدولة، وقد أراد المأمون من وراء امتحان هؤلاء الزعماء تكشيفهم وفضحهم عند العامة، لأنهم إن هم أجابوا في المحنة سيسقطون في أعين العامة فلا يثقون بدينهم ولا في رئاستهم، خاصة إذا علمنا دعواهم بأنهم «أهل الحق والدين والجماعة»، فتنصرف العامة عنهم وتعود إلى حظيرة الطاعة للدولة.

ونبّه المؤلف إلى أن هذا التيار أصبح يشكل خطراً حقيقياً على الدولة، إذ سبق لهم الخروج مع محمد بن عبد الله بن الحسن ومع إبراهيم بن عبد الله ابن الحسن وارتباطهم بحركة «المطوعة» التي أخذت على عاتقها منذ السنوات الأولى لخلافة المأمون أن تقف في وجه الفساد والجور والسلطان نفسه. إذاً، فقد كان المأمون يرى في «تيار أهل السنّة» قوة كبرى تمثل دولة داخل الدولة، فلم يكن أمامه بدّ من إخضاع هذه «القوة غير المباشرة» وردها إلى حدود الطاعة، ولكنه لم

يتوسل بـ «السياسي» في حسم هذا الصراع على «السيادة» داخل الدولة، وإنما بـ «الديني».

ثانياً: ما يتعلق بمبدأ الامتحان واختيار مكان وزمان إعلانه:

يعتقد المؤلف أن المأمون اختار التوقيت المناسب لتفجير الصراع ضد القوى الداخلية ذات الميول الأموية، التي باتت تمثل خطراً حقيقياً على الدولة لما أصبحت عليه من سلطة وقوة على جماعة المسلمين برمتها وتسوغ عملها باسم الدين، فقد أعلن المأمون المحنة أثناء خوضه للمعركة «الجهاد» مع الروم، حتى لا يبدو في نظر المسلمين معتدياً، فيكون بذلك قد حشد الجيوش لحرب أعداء الله الكفار الروم ويواجههم في عقر دارهم، ويوجه «الامتحان» في الوقت نفسه ومن قلب المعركة الجهادية ويصور للجميع أنه يجاهد الكفار في الخارج والداخل على السواء.

أما عن سبب اختيار المأمون لمسألة القول بخلق القرآن دون غيرها من الأقوال لتكون المحك الأساسي في «تجربة العنف» التي حملت اسم الامتحان أو «المحنة»، فيرجعه المؤلف إلى سببين:

الأول: لمعرفة المأمون والخلفاء جميعاً أن حجة «الديني» في الإسلام أقوى من حجة «الدنيوي» وأكثر تأثيراً.

الثاني: معرفة المأمون بأن مسألة خلق القرآن تعد من أبغض المسائل إلى نفوس أهل السنّة والحديث، وموقفهم المعلن من تكفير القائلين بها. ومن الطبيعي أن تكون استجابتهم عند الامتحان متوافقة مع غرض المأمون من الامتحان.

وكانت التسوية الثالثة التي أجراها المؤلف تتعلق بالمتوكل الذي يُنسب إليه «أنه رفع المحنة ونصر السنّة وكتم البدعة» وجوهر هذه التسوية يتمثل في إدخال تعديل أساسي في هذه «الرؤية» وهذا التعديل يقضي بالقول أن المتوكل رفع «محنة القول بخلق القرآن» ولكنه لم يرفع محنة أحمد بن حنبل بصفته إمام «أهل الحديث والسنّة». وأول إجراء اتخذه المتوكل ضد الإمام أحمد بن حنبل فرض

الإقامة الجبرية عليه بمنزله وألاّ يخرج منه إلى جمعة أو جماعة بتهمة إيواء أحمد بن حنبل «علوياً» في بيته، ومع أنه ثبت للمتوكل براءة أحمد من هذه التهمة إلا أنه أصر على حمله إليه بالعسكر، وفرض الإقامة فيه على أحمد، ويرجح المؤلف أن قصة العلوي الرابض في بيت أحمد قصة مختلقة جملة وتفصيلاً اصطنعها المتوكل من أجل تسويغ استمرار حالة الحصار والعزل على أحمد بن حنبل.

أما عن دوافع المتوكل من رفع المحنة، فيرى المؤلف أن ما قام به المتوكل إنما جاء من إدراكه «كرجل دولة وملك» أولاً وآخراً، أن ظروف خلافته تتطلب إحداث توازنات جديدة وتفرض «رفع اليد» عن تيار أصحاب الحديث والسنّة ومن تبعهم من العامة والعرب، طلباً لنصرتهم في معركته الخفية مع مراكز القوى التركية بدار الخلافة. وذلك لا يتيسر إلا بإجراء «سياسة» جديدة أحد وجوهها رفع المحنة، وذلك هو الذي كان.

* * *

جدلية الديني والسياسي

بعد فراغ المؤلف من طرح النتائج التي توصل إليها - في الفصل السابق - عن المحنة ودواعيها ورجالها، يكون قد حقق بذلك الهدف الأول له من البحث، عاد لاستكمال مسيرته نحو إنجاز الهدف الثاني والأخير، والمتمثل في محاولة التوصل - من خلال المحنة - إلى طبيعة العلاقة الجوهرية بين الديني والسياسي أو الأمر والطاعة في التجربة التاريخية للدولة الإسلامية، وهوما يسميه «بجدلية الديني والسياسي» وقد كانت المحنة أحد وجوه هذه الجدلية المتجذرة في الحياة الاجتماعية في الإسلام. واعتبر أن كل ما يحدث من حراك اجتماعي محكوم في مبدأ المطاف ومنتهاه بآليات هذه الجدلية.

وعن طبيعة العلاقة بين الديني والسياسي يشير إلى أن كل ما هو فردي حين يتحول إلى اجتماعي يصبح «سياسياً». والديني نفسه حين يكف عن أن يكون «للإنسان في خاصة نفسه» ويصبح شأناً للجماعة لا بد أن يصبح سياسياً. وكل

فهم للدين يأخذ بمبدأ «الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر» يحول «الديني» بالضرورة والماهية إلى «سياسي».

ثم تطرق المؤلف إلى تحديد ماهية «الديني» و«السياسي»، كما وردت عند اللغويين ورجال الفكر السياسي الإسلامي.

تعريف الدين: استعرض المؤلف جملة من التعريفات التي قدمها اللغويون للدين، وخلص منها إلى أن الدين هو: «وضع إلهي يسوق الإنسان المنقاد له إلى الخير والصلاح الدنيوي والأخروي»، ومميزات هذا التعريف «أنه يحدِّد الدين بمبدئه ووسطه وغايته، أما مبدؤه فالله إذ هو وضع إلهي، والرسول هو متلقيه وحامله ومؤديه، أما وسطه فهو الإنسان العاقل المكلَّف، وأما غايته فصلاح الإنسان وخيره في الحال والمآل، أي في الدنيا والآخرة بالانقياد إلى أحكام هي جملة من العقائد والأعمال التي وضعها الله. وبما أن هذه الأحكام ليست «للإنسان في خاصة نفسه» فحسب، بل ولمجموع الأفراد في هيئتهم الاجتماعية فلا بد من وجود «سلطة» ـ أو منصب «سياسي ـ ديني» هو منصب «الإمامة» أو «الخلافة» ـ تقف على إنفاذ هذه الأحكام وإمضائها في الفرد والجماعة.

ولتحديد معنى الخلافة في علاقته بالديني والسياسي، تناول المؤلف الآراء التي انتهى إليها كبار المفكرين السياسيين في الإسلام، الذين تطرقوا إلى هذه المسألة وبلوروا الشكل التاريخي الصريح لها من خلال النصوص الدينية، ومن «التجربة التاريخية» للإسلام والمسلمين، واستنتج المؤلف من خلال عرضه لأفكار الماوردي وابن خلدون إلى أن الديني «هو ما يمت إلى قوانين مفروضة من الله يقررها ويشرعها لتكون نافعة في الحياة الدنيا وفي الآخرة، إذ ليس القصد هو الدنيا وحدها، وإنما القصد المفضي إلى السعادة في الآخرة أيضاً وقبل كل شيء». أما الخلافة: فهي حمله الكافة على مقتضى النظر الشرعي في المصالح الأخروية، وفي المصالح الدنيوية الراجعة إلى المصالح الأخروية، فمصالح الآخرة في السياسة الدينية هي الأصل والمصالح الدنيوية هي الفرع، وهي ترجع عند الشارع إلى اعتبارها بمصالح تلك.

والأصل في حمل الكافة على الأحكام الشرعية هو لأهل الشريعة وهم الأنبياء الذي يقوم الخلفاء في الناس مقامهم، وبذلك تكون الخلافة «خلافة عن صاحب الشرع في حراسة الدنيا وسياسة الدنيا به».

ولكن الدولة التاريخية في الإسلام لم تستمر في السير وفقاً لهذا الإطار، فتحولت تدريجياً إلى «الملك» القائم على «القهر والغلبة» ومراعاة المصالح الدنيوية، ولذلك عرض المؤلف لآراء ابن خلدون في تحول «انقلاب» الخلافة إلى الملك، لأن نظرة ابن خلدون إلى الموضوع متفقة مع نظرة أهل الدين من «أصحاب السنّة والحديث» ولأنه يجسد في هذا التقسيم أو «التمييز» مذهب هؤلاء، وإن كانوا لا يقيمون مذهبهم على نظرته في العصبية وتطور «طبيعة» الملك كما يذهب إليه ابن خلدون.

وخلاصة نظرية ابن خلدون أن الخلافة وجدت أولاً، ثم ظهرت الخلافة التي التبست معانيها بالملك، ثم صار الأمر ملكاً بحتاً، ويقسّم ـ ابن خلدون ـ المراحل التاريخية لهذا التحول على النحو التالي:

ـ مرحلة الخلافة، وتشمل فترة الراشدين الأربعة.

ـ مرحلة الخلافة الملتبسة بالملك وتشمل المرحلة الأولى من العهد الأموي، من مبدأ معاوية إلى ولد عبد الملك بن مروان، ومن مطلع العهد العباسي إلى الرشيد وبعض ولده.

ـ والمرحلة الثالثة، مرحلة الملك البحت «الملك العضوض» وتشمل الفترة الممتدة من ولد عبد الملك بن مروان إلى نهاية الدولة الأموية، ومن بعض ولد الرشيد حتى نهاية العصر العباسي وما تلاه، وتحول الأمر في هذه المرحلة إلى ملك عارٍ من رسم الخلافة وفارقها مفارقة نهائية.

وأتى اهتمام المؤلف بنظرية ابن خلدون في «التطور الطبيعي» للخلافة والملك لأنه يعوّل عليها تعويلاً خاصاً في محصّل التحليلات التي تبناها لجدلية الديني والسياسي.

فإذا كانت الخلافة قد لحق بها هذا التحوّل عن رحمة النبوة والخلافة وأصبح

منطقها ـ وعصب قوامها ـ هو منطق المُلك، فكيف سينظر «أهل الدين» إليها وما موقفهم منها؟، وفي الوقت نفسه، ماذا سيكون عليه موقف الدولة عندما يواجهها أو ينهض لها من ينازعها «الأمر» باسم الله وباسم الدين والشرع؟، وما هي الأدوات التي سيلجأ إليها أطراف الصراع؟.

موقف «أهل الدين»(٢).

عرض المؤلف الموقف الفكري لـ «أهل الدين» والعوامل التي أسهمت في «تشكيل» وصياغة «رؤيتهم» أو «نظرتهم الدينية الشاملة» إلى الدولة والتاريخ والعالم. ، فيرى ـ أي المؤلف ـ أن «رؤيتهم» للأمور انطلقت من آليات مباينة لتلك التي عوَّل عليها ابن خلدون. آليات الأصل فيها «رؤية» في «الأخرويات» الإسلامية، أداتها «النبوءة» و«الرؤى الأخروية» وقاعدة «القدر» الذي لا رادّ له، وانطلقت رؤيتهم أو نظرتهم هذه من «النص» وعلى وجه التحديد الحديث والآثار المروية عن الرسول ﷺ وعن أصحابه، ومع أن في هذه النصوص ما يعتبره رجال الجرح والتعديل من «المناكير» التي لا يجوز قبولها، بيد أن التحقق من ضعفها وأسس الشك أو الكذب فيها لم يجردها من الدور النفسي القوي الذي أدته فعلياً وعملياً في تشكيل هذه النظرة التي انتشرت وخلفت بصماتها القوية في أنماط النظر والعمل الاجتماعية والتاريخية، وفي علاقة الديني والسياسي إلى يومنا الحاضر. وقد عبّرت هذه النظرة عن نفسها في مواقف مركزية عدة لأهل الدين:

ـ أولاها: يتمثل فيما يسميه المؤلف بـ «حدس الزمان الملحمي» وهو زمان لحمته «الفرقة والاختلاف» وسمته «قبض العلماء» وسداه «فساد الزمان والابتعاد المستمر عن الخير» ومآله «فتن تموج كموج البحر».

لقد سوغت التمزقات الدموية الأولى التي فعلت فعلها في جسم الجماعة

---

(٢) استخدم المؤلف مصطلح «أهل الدين» للدلالة على تيار «أهل الحديث والسنة من السلف» الذين حدث الصدام بينهم وبين الدولة، واستخدم مصطلح «الدولة» للإشارة إلى المرحلة التي تحولت فيها الخلافة إلى المُلك.

الإسلامية الأولى الحديث المرفوع إلى الرسول ﷺ والمعروف بـ «حديث الفرقة الناجية» الذي رسّخ في فكرهم بأن ما حدث تاريخياً من فرقة وفتن واضطرابات جعلها أمراً مقدراً «حتمياً».

وقد عزّزت هذه «الآلية النفسية» حديث القرون المروي عن الرسول ﷺ: «خير القرون قرني ثم الذين يلونهم ثم الذين يلونهم»، وتعبّر هذه الصيرورة «نحو الأسوأ» عن فساد الأزمنة وفساد أهلها. ويؤكد المؤلف أن نظرة «أهل الدين» جعلت «القرن الأول» يمثل عهد الخلافة الراشدة، و«الثاني» يمثل عهد الخلافة الملتبسة بالملك، و«الثالث» يمثل مرحلة الملك الخالص. إذاً، فالابتعاد عن الخير والانغماس في الشر يتعاظم كلما ابتعد بنا العهد عن قرن النبي قرن الخير التام، وما أن بلغ المسلمون نهاية القرن الثالث حتى كانت الصورة «البائسة» الفاسدة للزمان وأهله قد أصبحت مستقرة في نفوس عامة الناس وعلمائهم.

وتدفع «أحاديث الفتن والملاحم» وهي حافلة بالمناكير بهذا الشعور الشقي بالتاريخ إلى مدى يذهل الأفئدة والنفوس. و«يذهب بعقول الرجال» وهي تعزز في ذلك أحاديث اضطراب القرون وتقهقرها والانسحاب المتعاظم للخير من العالم.

ـ وثانيها: الوعي بالتحول عن النبوة والخلافة إلى الملك العضوض؛ يؤكد المؤلف أن «أهل الدين» كانوا قد وعوا حدوث هذا الانقلاب قبل ابن خلدون بعدة قرون، وأن الرجال الذين امتحنهم المأمون قد أدركوا التمييز بين الخلافة والملك على نحو قاطع وحاسم. وعرض المؤلف نماذج من الأحاديث التي رواها «أهل الدين»، ومنها الحديث المرفوع إلى الرسول ﷺ: «أول هذه الأمة نبوة ورحمة. ثم خلافة ورحمة، ثم سلطان ورحمة، ثم ملك جبرية...» ويرجح المؤلف أن هذا الحديث هو الذي استلهمه ابن خلدون في نظريته عن انقلاب الخلافة إلى ملك وفي مراحل هذا الانقلاب (للمزيد من التوضيح عن الفرق بين الخلافة والملك راجع ص ٣٢٥ ـ ٣٢٧).

ـ أما ثالث المواقف المركزية في فكر ورؤية أهل الدين فهو موقفهم من

الدولة: تردد موقف «أهل الدين» الناظرين إلى الدولة على أنها جبروت وغلبة وبُعد عن الخير والهدى واسترسال في الدنيا وباطلها وبدعها. تردد موقفهم ما بين التضحية بـ «الديني» لمصلحة وحدة الجماعة واستمرار السلطة أو الدولة التزاماً بـ «الطاعة»، وبين إعلاء «الديني» إلى حد امتهان السلطة والإنكار إلى أبعد مدى ممكن، التزاماً بمبدأ «الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر».

إن مبدأي «الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر» و«الطاعة» يمثلان أداتين من أدوات الصراع التي اعتمدت عليها أطراف الصراع المتخلفة.

فالأمر بالمعروف والنهي عن المنكر كواجب ديني يحتل مرتبة (الركن) الرفيع عند جميع المسلمين ويعتبر «أداة» ممكنة ومتوافرة للجميع؛ دولة وأفراداً وجماعات ولكن هذه «الأداة» لا تعتبر حيادية فهي من الخطورة بمكان، وتتمثل في أن الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر يحوّل الديني إلى سياسي مرة واحدة أو أنه يجعل من الديني ذا طبيعة سياسية، وذلك بسبب ما يقوم عليه الأمر والنهي من انتقال من «الفردي» إلى «الاجتماعي» ومن الاجتماعي إلى «السياسي» وما يخوّله من «إثبات سلطنة وولاية واحتكام على المحكوم عليه».

ما الذي يمثله مبدأ الأمر بالمعروف حين يصبح أداة في يد تيار واسع كتيار أصحاب الحديث والسنّة؟ ما الذي يمثله آنذاك هذا التيار في عين الدولة أو السلطة؟ إنهم يصبحون «قوة موازية» تقابل قوة الدولة وتتحفز لها نصرةً للدين وللشرع الذي طمست ـ عندها ـ أعلامه ومحيت آثاره، ويرى المؤلف أن هذه «الأداة» عندما تنازعها قوتان، قوة «السياسي» ممثلاً بالدولة، وقوة «الديني» ممثلاً في جماعات الأعوان «القوة الموازية» ينجم عنه جدلان ذوا وجهين: وجه يمتّ بالصلة لصراع الغايات، ووجه يمتّ بالصلة إلى صراع السلطة والسيادة.

والصراع حول الغايات ما هو إلا نتيجة مترتبة على التيارين بين غايات كل من الديني والسياسي. «فالديني» غاية ما ينشده هو الهدى والرحمة والامتثال لحكم الشرع امتثالاً مطلقاً في كل الأحوال، أما «السياسي» فإن ما ينشده هو «السلطان» بكل أشكاله والاستمرار في الاحتفاظ به، ويتمسك بوجوب الالتزام بالطاعة له.

وعند قيام «أهل الدين» بإنفاذ مبدأ الأمر بالمعروف كأداة موجهة إلى آحاد الرعية أو إلى فئات من الرعية أو الجماعة، فإن «سلطة» الآمّارين النهائية تصبح سلطة في السلطة أو قوة في الدولة «موازية» لقوتها وتنازعها سلطانها على الأفراد والرعية كافية، وتصبح هذه الأداة أكثر خطورة إذا كانت موجهة ضد الدولة. أما الدولة، فإنها تدرك خطورة هذه «الأداة» إذا ظلت في يد «القوة الموازية» ولذلك، فإنها تحاول تقييد هذه وضمها إليها، واخترعت لذلك وظيفة هي وظيفة «المحتسب». كما اشترطت «الإذن» من ولي الأمر كشرط لإنفاذه من قبل آحاد الرعية أو الجماعات، ووجدت لها في صفوف «أهل الدين» من علماء السلطة والمفكرين المساندين لها من يقيد من سلطة الأفراد في «الأمر والنهي» ويوسع من دائرة الأمور التي تتطلب الإذن من الدولة. أما أهل الدين فلم يسلموا بسهولة بتجريدهم من هذه «السلطة» وظلوا متعلقين بها كجزء من عبادة الله وطاعته، ولذلك نصحوا «الآمّارين والنهائين» بالتقليل من الرجوع إلى الدولة، والتزام الصبر والاحتمال على الأفراد الذين لا يستجيبون لهم.

ويرى المؤلف أن إقدام الدولة على امتحان رجال «القوة الموازية» ناتج عن تذرع الدولة في قيامها بواجب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، وبوظيفتها في «حفظ الدين» باعتباره حفاظاً على بنيان الأمة ووحدة الجماعة لأن أي «بدعة» أو «زندقة» قد تولد انشقاقاً في الجماعة، ومع أن «مسألة القول بخلق القرآن» ليست مما يؤدي إلى الانقسام، فإنها تتعلل بالأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، ولكنها لا تكون قد قصدت الحفاظ على الدين ونقائه بقدر ما تكون قصدت إلى حفظ الدولة نفسها من خطر يتهددها من جانب القوة الموازية.

- أما الأداة الثانية من أدوات الصراع فهي «الطاعة»:

فالدولة بما هي القوة الأساسية فإنها تطلب الطاعة والإذعان من الكافة لسلطتها لسببين: نقلي، (متمثل بالآيات القرآنية والأحاديث النبوية في وجوب الطاعة لأولي الأمر)، وعقلي: ويتمثل في أن الدولة لكي يستمر وجودها، فلا بد من أن تكون لها السلطة على الأفراد. فإذا زالت هذه السلطة زالت الدولة ولا قوام لها بدون «جماعة» متماسكة تأتمر بأمرها ولا تجنح للعصيان.

أما «أهل الدين» فإنهم يطلبون الطاعة للّه والرسول ويطلبون «السلطة» للدين، والعلماء هم من يمثلون هذه السلطة، فماذا كان موقفهم؟.

يقول المؤلف: إن الطاعة للّه والرسول وأولي الأمر ذات أصل «نصي» وهي غير مقيدة ولا مشروطة إذا كانت للّه وللرسول، ولكنها «جدالية» حين يتعلق الأمر بالدولة، وتثور المشكلة حينما لا تكون هذه الدولة منقادة للدين غير محافظة على أحكامه، ولا منفذة لها. ويتفق أهل الدين على وجوب الطاعة عقلاً ونقلاً، وعلى الصبر تحت لواء السلطان.. إلا أنهم يربطون قضية السمع والطاعة «للسلطان» بإقامته في الناس كتاب الله وما لم يأمر بمعصية «فليس لأحد أن يُطاع في معاصي الله عز وجل». ومن هذا المنطلق كان رفض أحمد بن حنبل أمر الخليفة له بالقول بخلق القرآن باعتباره أمراً بمعصية.

ويستنتج المؤلف أن «أهل الدين» لم يلتزموا بـ «السمع والطاعة» الخالصين في مجابهتهم للسلطان وصدامهم معه، وإن موقفهم كان عبارة عن حالة من «العصيان المحدود»، أو من «الطاعة السلبية» التي عبروا عنها بهذه الوسائل:

- الاعتزال والسكوت ولزوم البيت والامتناع عن التحديث والإصرار على المخاصمة حتى النهاية.

- كما لجأوا إلى أداة أخرى في تجسيد «الطاعة السلبية» وهي الدعاء للسلطان بالصلاح ومقاطعة مجالسه ورفض عطاياه وجوائزه.

- كما ابتدع اللاشعور الديني وسيلة فذة لإدانة الدولة وتجريدها من الأسس الشرعية التي تستند إليها وتمثلت هذه الأداة في «الحلم» أو المنام. وقد حفلت المصادر التاريخية والدينية لتيار أهل السنّة بالعديد من هذه «الرؤى» التي تكشف عن حالة الرجال المضطهدين من الدولة بأنهم يسرحون ويمرحون في الجنة وعلى رؤوسهم التيجان.. مع الكرام البررة.. وفي هذا إشارة خفيّة إلى مصير ظالميهم.

ولخّص المؤلف للعلاقة بين «القوة الموازية» كقوة دينية وبين «الدولة» كقوة سياسية، في هاتين العبارتين «الطاقة القسرية» أو «العصيان السلبي»، والحالة

التي يمثلها هذا الموقف تتردد، بين هاجس الطاعة للنصوص وبين إنفاذ الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، ومعنى ذلك أنها تتردد بين طاعتين كلتاهما تتعلل بوحده الجماعة واستمرار وجودها. ولكن ربط الأمر والنهي «بالقدرة» وبالإمكان يفتح الباب واسعاً أمام دائرة «العصيان» ذلك أن أية قوة موازية إذا ما آنست من نفسها الإمكان والقدرة يمكن أن تدفع - إذا ما لاح لها أن الظروف مؤاتية - بأداة تغيير المنكر إلى درجة العنف الأقصى، وقد أثبتت «القوة الموازية» أن لديها مثل هذا الاستعداد، ولكنها كانت في حالة انتظار وترقّب لتخرجها إلى حيّز الفعل.

ولذلك، فليس غريباً أن ترى الدولة في هذه القوة «خطراً» حقيقياً على وجودها واستمرارها، وكان لا بد من حدوث هذا التقابل الصدامي بينهما انطلاقاً من جدلية، العدو والصديق.

فالدولة التي اعتادت على التفرد بالسلطة المطلقة لا تقبل أن ينازعها في هذه السلطة أي سلطة أخرى، ووجود قوة موازية تمثل مصدر «خوف» و«خطر» على سلطاتها، واعتبارها عدواً يجب قهره «بالامتحان» لرده إلى حظيرة السمع والطاعة، «فالخوف» هو الهاجس الأساسي الذي يحرك السياسي في موقفه من أية قوة موازية، وهذا هو الذي دفع المأمون لامتحان الأئمة والعلماء والقضاة لخوفه من هذه الرموز التي أصبحت تجسد قوة «رئاسية» موازية لملكه تقود قوة «غير مباشرة» تهدد قوة الدولة ذاتها.

وإذا كان لتجربة «محنة القرآن» من دلالة جوهرية فهي:

- أنه لم يكن وراء أشكال «الامتحان» كلها إلّا صراع الغايات الدينية والسياسية وأنه لم يكن أمام الدولة من سبيل إلى تخطيه غير اجتياز الديني وتزيين الدولة به وتوظيفه لمصلحة «السياسي».

- وأن المنطق الذي يتحكم في جدلية الديني والسياسي في الإسلام هو أن الديني والسياسي كليهما يتعلقان بالسلطة ويجعلانها قاعدة مادية وجهازاً يحقق به كل منهما ماهيته وغاياته، وأنه في كل مرة يصل الديني إلى أن يصبح قوة غير

مباشرة أو موازية «ذات إمكان» فعّال في الجماعة، فإنه سيتحول إلى سلطة تنازع السياسي غاياته وسلطته، ولن يتوانى «السياسي» عن «امتحان» هذه القوة الموازية بجميع الأدوات المتوافرة لديه، وأولها الديني نفسه باعتباره أقوى تأثيراً في «الجماعة» ذات الإطار المرجعي والقاعدة الإيديولوجية الدينية.

واختتم المؤلف كتابه هذا بالتساؤل: «هل الدين الإسلامي سياسي في ماهيته؟» ويجيب على هذا بالتأكيد على أن «السياسي» يدخل في ماهيته الديني على وجهة القوام الذاتي له لا على وجهة الإضافة من الخارج وليس مردّ ذلك إلى أن السلطة أو الخلافة هي جزء من مفهوم الديني، وإنما لأن الديني الإسلامي لا يستقيم عند حدود الخاص أو الفردي وحده، إذ كل ما يمت إليه بصلة يحوّل باستمرار إلى «العام» و«الجماعي».

وما يميز «السياسي» ويقوّم طبيعته الذاتية ليس تحققه في جهاز تسمية «الخلافة» أو «الدولة»، وإنما هو الطبيعة الجماعية لشرع هذا الدين وأحكامه. وحتى في حالة التمييز بين الخلافة والملك أو انقلاب الخلافة إلى مُلك (ديناثي) لم يتمثل الفرق في حقيقة الأمرين الاثنين في أن أحدهما روحي خالص والآخر مادي خالص، وإنما يتمثل في أن الرحمة والشفقة والعدل هي من المنظور السياسي أساس «الخلافة»، بينما الغلبة والقهر والجبروت هي أساس «الملك»، أما السياسي فجوهري فيهما معاً.

وفي حالة الديني يكون مبدأ الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، أبرز وجوه السياسي في الديني.



اللغة السياسية في الإسلام (*)

مراجعة رضوان السيد

يتكون الكتيّب من مجموعة من المحاضرات يقول ب. لويس إنه ألقاها عام ١٩٨٦ في أحد المعاهد البحثية بالولايات المتحدة. وهو يقع في خمسة فصول أو محاضرات؛ يذكر المؤلف إنه أبقى على صيغتها كمحاضرات؛ لكنه أضاف إليها عند إخراجها في شكل كتاب «ملاحظات» وحواشي للمتخصصين. وعناوين الفصول هي: المجازات والإشارات، والجسم السياسي، والحاكم والمحكومون، والحرب والسلام، وحدود الطاعة. وتبعاً لعنوان المحاضرات يسلك الكاتب. فهو يوردُ في كلِّ فصلٍ من الفصول مجموعةً من المفردات الخاصّة بالموضوع، ثم يحاول تأمُّلها في أصولها اللغوية، واستعمالاتها السياسية وصولاً للعصر الحاضر. والفصل الأول عبارةٌ عن مقدّمةٍ للموضوع، يقود لويس فيه المستمعين إلى داخل «عالم الإسلام» الثقافي والتاريخي؛ الغريب عليهم كما يقول؛ لكنْ الذي يمكن فهمه لتقارب نظرته مع ماضيهم (!) الديني اليهودي/ المسيحي من جهة، والإغريقي/الروماني من جهة ثانية. ومضيّاً مع الإيضاح للموضوع يُطْلعُ لويس المستمعين من خلال أمثلةٍ من الأحداث الحاضرة في العالم الإسلامي؛ وبخاصةٍ الثورة الإسلامية في إيران، واغتيال الرئيس السادات بمصر. والانطباع الذي يريد أن يأخذه المستمعون: صورة عالمٍ ما يزال غارقاً في ماضيه الديني،

(*) Bernard Leuvis: The Political Language of Islam, 1988.

وانتماءاته الماضية؛ وحتى عندما يريد هذا العالم فهم العصر الحاضر؛ فإنه يفهمُهُ من خلال مفرداتٍ وتعابير هي في الأصل مفردات تتضمن مفاهيم دينية، ويصعُبُ تحويلها للثقل الديني التاريخي الذي تحملُهُ. وهو يتبعُ هذه الطريقة ـ كما يقول ـ واعياً بإنتاجات السيمانطيقيين والإتنولوجيين المعاصرين؛ لكنه مؤرِّخٌ للفكر والأحداث السياسية، ويستطيع هؤلاء المعاصرون أن يروا رأيهم في النتائج التي توصّل إليها! أما سِرُّ تسمية الفصل الثاني بالجسم السياسي؛ فيعود إلى فهم المسلمين (وغيرهم من مفكري العصور الوسطى) للدولة فهماً عضوياً؛ فهي مثل الإنسان لها طفولةٌ وشباب وشيخوخة. يبدو ذلك عند كاتب جلبي المتأثر بابن خلدون، كما يبدو قبل ذلك بكثيرٍ عند الفارابي وغيره. لكنْ رغم هذه الصورة للدولة؛ فإنّ الفكر السياسي الإسلامي انقسم إلى ثلاث مدارس كبرى: مدرسة الفلاسفة الذين رأوا الاجتماع السياسي بمنظار الإغريق (يُسمُّون الأمة مَثَلاً المدينة)، ومدرسة كُتّاب الديوان الذين كتبوا لأغراضٍ عمليةٍ في أدب نصائح الملوك، وكانوا أكثر تأثيراً من الفلاسفة، وأخيراً مدرسة الفقهاء؛ وهم كتبوا فصولاً في كتبهم الفقهية والكلامية في السياسة، كما كتبوا كتباً مستقلةً هي المعروفة بكتب الأحكام السلطانية. لكنه وتبعاً لطريقته في الكتيّب كله سُرعان ما ينسى تقسيمات المدارس هذه، فلا يتتبع كثيراً الفروق فيما بينها؛ بل يعمد لبعض المفردات مثل الأمة والمِلّة والدولة من الناحية اللغوية، وتطور معانيها وارتباطاتها حتى العصر الحديث وفي الدولة العثمانية بالذات. وهو يخُص في الفصل الثالث لقب الخليفة والإمام بكلامٍ طويلٍ يتتبع فيه تاريخه من خلال الأحداث السياسية إلى أن فقدت الخلافة قوتها السياسية. ثم يصل إلى قراءة تاريخ مفرد «سلطان»، وعلاقته بالخلافة.. بالإضافة إلى التعابير الأخرى مثل ملك وأمير وشاهنشاه وبادشاه.. الخ. ولا ينسى ان يخصّ اتخاذ العثمانيين في القرن الثامن عشر للقب الخليفة بعدة صفحاتٍ. ويرى أن المجتمع الإسلامي، والدولة الإسلامية لم يعرفا السلطة الثيوقراطية بمعنى الكنيسة أو المؤسسة الهرمية المقدسة. بل إن الخليفة وسائر الرعية خضعوا للشريعة باعتبارها «القانون الإلهي» الذي لم تكن مهمة السلطة دائماً غير إنقاذه. بل إن الحكام لم يكونوا يملكون تفسير هذا «القانون»؛ بل كانت تلك مهمة العلماء. لكنْ ـ كما يقول ـ

كان هناك سُلَّمٌ اجتماعيٌّ يقع في أسفله: أهل الذمة، والنساء، والعبيد. وعلى الرغم من اختلاف الوضع القانوني للجماعات الثلاث؛ فإن هناك تشابهاً في محدودية حقوقهم لأسبابٍ قانونيةٍ واجتماعية. فالذميون تمتلىء كتب الفقه والنصائح بالتحذير من استخدامهم في الديوان والدولة لكنهم استُخدموا دائماً. والرقيق حقوقهم محدودةٌ لكنهم كثيراً ما صاروا حكاماً. بل إنّ التاريخ الإسلاميَّ عرف حكاماً من النساء!

وفي الفصل الرابع يعود إلى مسألة دار الحرب ودار الإسلام. ومع أنه يخبر سامعيه أنّ الإسلام لا يملك مفهوماً للحرب المقدسة؛ لكنّ هناك حرباً مشروعةً بل واجبة وهي الجهاد. ولا يعرفُ الإسلام غير هاتين الدارين؛ وإن كان هناك من قال بدار العهد ودار الموادعة. ثم يشير إلى ظهور مفهوم «السلام» في وقتٍ مُتأخرٍ ليحلَّ محلَّ «الصلح»! وفي مجال «حدود الطاعة» في الفصل الخامس يرى أن الحاكم في الإسلام رغم عدم وجود سلطة ثيوقراطية يملك صلاحياتٍ واسعة؛ وبخاصةٍ إذا كان قد وصل للسلطة بطريقةٍ شرعيةٍ عن طريق العقد والبيعة. على أنّ تطورات السلطة والدولة أدّت إلى التنازُل عن التدقيق في كيفية وصول الحاكم للسلطة، والتركيز على كيفية ممارسته لها. وهنا يلاحظ أنّ في الإسلام تقليدين: تقليد حركي ثوري، وتقليد صبرٍ وطاعةٍ وخضوع. وهو يعني بالتقليد الثوري الإسماعيلية الذين كتب عنهم كثيراً. ويرى أنّ هذا التقليد يستند إلى قتل عثمان باعتباره حاكماً ظالماً! لكننا نعرف أن الشيعة عموماً لا يستندون في مشروعية «الخروج» إلى مقتل عثمان بالذات؛ لأن بعض الذين قتلوه أسهموا في قتل عليٍّ فيما بعد. ثم لأنّ رؤيتهم للسلطة الشرعية هي التي تسوِّغ القتل أو الخروج وليس مقتل عثمان. فَكُلُّ مَنْ تولّى السلطة من غير المنصوص عليهم من أهل البيت هو حاكمٌ غير شرعيٍّ يجوز الخروج عليه دون تسويغ ذلك بقتل عثمان! وأمّا تقليد الصبر والطاعة فهو تقليد فقهاء أهل السنّة. وهو يرى أنّ هذا التقليد استمرّ لأسبابٍ دينيةٍ وأخلاقيةٍ وليس مجاملةً أو نفاقاً. ويوردُ لذلك أمثلةً ونصوصاً تُشعِرُ بإدانة الفقهاء للتغلب والظلم دون أن تجيز الثورة حفاظاً على الوحدة، وخوفاً من سفك الدم.

انتشر هـذا الكتيّب في السنوات الأخيرة انتشاراً واسعـاً، وتُرجم ـ كـأكثر كتب لويس ـ إلى عدة لغات. لكنه كأكثر كتبه أيضاً يفتقر إلى الحيوية والتاريخية رغم تأريخيته المفرطة. فهو كتابٌ باردٌ، من جانب متـأمِّلٍ من الخـارج. وليست المشكلةُ في صهيونيته ـ كـما أثبت إدوارد سعيد في الاستشراق ـ بـل في غـلاظـة إحسـاسه، وافتقـاره إلى الحساسيـة؛ رغم معرفتـه المنقطعـة النظير في التـاريـخ والنصوص. ويبدو افتقارُهُ إلى الحساسية، حتى عندما يحاولُ إيضاح تطورٍ ما، أو يربط مفرداتٍ ومفاهيم بعضها ببعض. فـالمفاهيم المتغـيِّرة التي يدلِّـل عليها عـبر سلسلةٍ طـويلةٍ من الاستشهـادات والنصـوص؛ ليست خـطأً بحـدِّ ذاتهـا؛ لكنّ الارتبـاطات إمـا أنها مصطَنَعـة، وإما أنها تكـرِّر معلوماتٍ عـامـةً، وأفكـاراً من الاستشراق القـديم أكل الـدهر عليهـا وشرب. وهو في هـذا الكتاب بـالـذات وبخـلاف بعض كتبه الأخـرى ـ غير أصيـل؛ وربما لـذلك يبـدو بـارداً بشكـلٍ خاصّ. إذ يكاد الكتـاب أن يكون منقـولاً عن كتبٍ لا تزيـد على أصـابع اليـد الواحدة: كتاب محمد حميـد الله عن الدولـة، وكتاب إروين روزنتـال عن الفكر السياسي الإسلامي، وكتـاب سانتللانـا في الفقه المـالكي، وكتاب لامبتـون عن الدولة في الإسلام ـ وأخيراً بعض كتبه هو ومقالاته.

دور الكاتب في السلطة والمجتمع (*)

أحمد موصللي

ينطلق المؤلف في كتابه الجديد «كاتب السلطان» من رسم المسار التاريخي لعلاقة صنفي المثقفين: كتّاب الديوان والفقهاء (= الثقافة) بالسلطة توصلاً لتفكيك الأجهزة والمؤسسات التقليدية التي كانت تضم ذينك الصنفين العالمين.

يحدد د. خالد زيادة طبيعة «صنعة» الكاتب الذي بعلاقته مع السلطان لم يكن ناصحاً فحسب بل شارك في صياغة مشروع السلطة.

وصنعة الكتابة بحد ذاتها ذات طابع مميز، وكان لها قواعد متخصصة. وطبقة الكتّاب كانت في ازدياد مطرد نظراً لحاجات الدولة لخبراتها، مما أدى في الواقع إلى انفصال بين الأجهزة الديوانية المتمثلة بالكتّاب، وبين الأجهزة الشرعية المتمثلة بالعلماء من محدثين وفقهاء.

ودراسة الدكتور زيادة معنية بدراسة نشوء هذين الجهازين اللذين يعبران عن نظامين معرفيين واجتماعيين مما أدى إلى حدوث الصراع بينهما. ويورد المؤلف الكثير من الأمثلة للدلالة على حدة هذا الصراع. ويحدد دور الفقهاء كحرفة حيث استقرت أجهزتهم، ويعتبر، مثلاً، أن كتابة أخبار العلماء هي حصيلة دمج حكاية التاريخ مع أصول الدين ومنهج المحدثين. في مقابل هذا،

(*) د. خالد زيادة: كاتب السلطان: حرفة الفقهاء والمثقفين. دار رياض الريّس، ١٩٩١.

فإن دور الكاتب يقع في صلب مهمات السلطة. فالكاتب يهدف إلى رصد هذه اللحمة الحرفية التي تجمع الكتّاب في صنعة الدواوين، ورصد رابطة مماثلة تجمع العلماء في نوع من الحرفة وخصوصاً لدى الفقهاء. ولهذا، يخلص المؤلف إلى أن الطابع الحرفي غلب على كل من العلماء والكتّاب وأدى إلى التزام كل مجموعة وظيفتها وصنعتها. أما الأدوار التي لعبتها كل مجموعة فتوقعت على نشوء وزوال الدول وقوتها وضعفها.

يبدأ الكاتب الفصل الأول بالعودة «اليسق» الذي فرضه العثمانيون عند دخولهم بلاد الشام ومصر.

واليسق ليس جزءاً من الشريعة، كما أن العمل به اعتبر بمثابة بدعة حصلت في الدين. واستقر رأي العلماء على أن اليسق هو بمثابة المحصول أو المبلغ الذي يتقاضاه القاضي عند الأحكام، وهو إجراء ليس له سند شرعي عند علماء القرن السادس عشر. كما دل مصطلح اليسق على الوسائل التي ادخلها العثمانيون، أي القانون الذي يضم القواعد والترتيبات التي لا تستند إلى أساس شرعي أيضاً. ولمس العلماء أن إدخال اليسق كمنظومة تؤثر على أوضاعهم وامتيازاتهم وطبيعة المهمات الموصلة إليهم. فعلى سبيل المثال، أبطل العثمانيون العمل بنظام القضاة على المذاهب الأربعة في بلاد الشام. أما في القاهرة، فقد احتفظ قضاة القضاة الأربعة بمناصبهم فترةً أخرى من الزمان.

إلا أن نفوذ العلماء في مصر، وبعد نقل الخلافة من القاهرة إلى استنابول وحوادث أخرى، انحدر بسرعة عبر سلسلة من الإجراءات التي أمّنت السيطرة المطلقة للعثمانيين، مما أدى إلى تصدع النظام الذي درج عليه العلماء. ومع تعيين القسّام، قاضي العسكر، كمرجع في كل الشؤون الشرعية، تم التضييق الأخير على علماء مصر.

لم يكن اليسق بأمر جديد على أهل مصر والشام، فالمماليك أنفسهم كانوا يجرون أحكامهم فيما بينهم وفق قواعد الياسة (أي السياسة) التي لم تكن من الشريعة بشيء. وعلى الرغم من إقرار العلماء بانقسام الأحكام إلى سياسية

وشرعية فقد استهولوا الترتيبات العثمانية الخارجة على نطاق العرف الشرعي. وحاول المؤلف شرح هذا الشعور عن طريق شرح كيفية اختلاف أسس الدولة العثمانية عن الأسس المملوكية.

وقد اعتبر العديد من العلماء أن هذا التنظيم تخريب لنظام مصر وإحلال نظام مكان نظام آخر مما يُفضي إلى زعزعة الدور الحاسم الذي لعبه العلماء أثناء قيام الدولة المملوكية. فقد كان العلماء يملكون القدرة على التصرف بمجرى الأحداث وخاصة أن سيطرة المماليك كطبقة عسكرية غريبة استلزمت تحالفاً مع طرف أهلي قيادي في المجتمع. فالدولة المملوكية انتشرت في امتداد جغرافي عربي (مصر وسوريا والجزيرة العربية). ولهذا احتل العلماء المواقع التي كان يشغلها الكتاب في أجهزة الإدارة وانبعثت مجدداً الدراسات العربية مثل («لسان العرب» لابن منظور و«مغني اللبيب عن كتب الأعاريب» لابن هشام.

لهذا، احتل العلماء مواقع الكتاب مما أدى إلى إعادة صياغة أدوارهم الإدارية وإدماج علوم الشريعة بالسياسة العملية. وأمسكت هيئة العلماء بالقضاء والنظام المدرسي، ورأست جانباً من دواوين الدولة وأصبحت جزءًا من الهيئة الحاكمة. ومثل الفقهاء القيادة الأهلية، واحتفظوا بنوع من الاستقلال ومثلوا أهل المدن وتوحدت مصالح العلماء مع مصالح التجار وأصبحوا بذلك أعيان المجتمع وأهم عناصر توحيده.

لهذا، وعندما قام العثمانيون بتغليب المذهب الحنفي على غيره، شعر علماء مصر وبلاد الشام بغرابة هذا الإجراء وخاصة علماء المذهب الشافعي المنتشر في مصر والشام. وأُوكلت الوظائف الدينية البارزة إلى الأحناف، وتولى رومي (أي عثماني) خطابة الجامع الأموي وأخذ منصب المفتي أهمية زائدة مع بداية السيطرة العثمانية وصار لكل مذهب مفتٍ. وكان المفتون الأحناف في مدينة دمشق، خلال القرن السادس عشر، من بلاد الروم، بينما كان المفتون على المذاهب الأخرى من العرب. وكان تعين المفتي الحنفي يصدر عن استانبول إلا أن منصب الإفتاء الحنفي آل إلى العائلات المحلية في أواسط القرن الحادي عشر الهجري.

أما التطور التاريخي لدور العلماء في مصر فقد كان أكثر مقاومة للتقاليد العثمانية. فالأزهر حفظ وحدة الجهاز الديني وأصبح شيخه رئيس الجهاز الديني. وقصده إتباع المذهب الشافعي في البقاع المختلفة للتحصيل العلمي.

ويبدو أن انتشار المذهب الحنفي نتج عن إحكام السيطرة العثمانية سياسياً وإدارياً مع بدايات القرن الحادي عشر الهجري، فتحولت غالبية الأهالي في بعض المدن إلى المذهب الحنفي. وعلى المستوى الفردي، كان الحصول على الوظائف العلمية والقضائية يقتضي مثل هذا التحول والسفر إلى بلاد الروم والإقامة في استانبول والاتصال بالأوساط العثمانية. فمنصب الإفتاء، مثلاً، يتطلب الانخراط في النظام المدرسي العثماني. وقد ارتبط النظام المدرسي مع الأجهزة الدينية والقضائية. فإعداد المدرسين والقضاة واحد، مما سمح بالانتقال من مناصب التدريس إلى القضاء وبالعكس. وكان لا بد لكبار القضاة من أن يختموا مرحلة (المدارس الثمان) أي السليمانية. مما أدى بالنتيجة إلى فقدان العلماء في بلاد الشام ومصر لمواقعهم وانخفاض نفوذهم الذي كان لهم قبل السيطرة العثمانية. بالإضافة إلى هذا، «قام تمايز بين العرب والأتراك (أي الروم، كما سماهم العرب) وتحول المذهب الشافعي إلى «التعبير عن الممانعة في وجه الأتراك ونظامهم المدرسي، كما عبّر علماء مصر عن نوع من تضامن بتمسكهم بالمذهب الشافعي. وعبر هذا المذهب عن نوع من الأصالة...» (ص ٤٩). وأدت السيطرة العثمانية إلى إبعاد العلماء عن خدمات الإدارة ودواوين الإنشاء والخزينة والجيش. وحلت مكانهم طبقة العلمية (أي الكتّاب) التي عبّرت من جديد عن الانفصال بين الأجهزة الشرعية والأجهزة الإدارية.

والفصل الثاني: «حرفة الفقهاء» يتناول ابتداءًا تعريف ماهية العلماء والفئات التي انحدروا منها. فالمحدثون يأتون، عادة، من بيئة التجار، أما الوعاظ والفقهاء فهم من بيئة التجار والحرفيين. وأما أصحاب الطرق الصوفية فهم على صلة وثيقة بالأوساط الحرفية. وهناك ضمن هذه المجموعات اتجاهان واسعان: العلماء الذين يتبعون علوم الشريعة، والصوفية الذين ينتمون إلى علم الحقيقة. وكان القرن الحادي عشر شهد وفاقاً بين المتصوفة وأهل السنة.

واندمج رجال التصوف في البيئة الواسعة للعلماء وكسبوا إلى جانبهم العلماء والفقهاء (القشيري، الغزالي). إلا أن المحدثين كانوا أقل قبولاً للمتصوفة وتأويلاتهم العقائدية. ونزع أهل الحديث إلى الإصلاح انطلاقاً من تقيدهم بالسلف وسنته بينما نزع الفقهاء إلى مسايرة الأمر الواقع والاستجابة لمتطلباته.

وقد أخذ الفقه شكله المؤسسي عبر انقسامه إلى مدارس مذهبية، وعبر ارتباطه بالنظام القضائي في أيام المماليك. أما السيطرة المباشرة للعثمانيين فأدت إلى تفكيك هيئة العلماء وتعرض المحدِّثين للذوبان والإلحاق بالمؤسسات الفقهية، فتهاوت تقاليدهم وتراجعت كتابة التاريخ وتضاءل أتباع المذهب الحنبلي. كما أسهم انتشار الصوفية في انكماش الحنابلة. إلا أن المذهب الشافعي بقي مذهباً أول في مصر وبلاد الشام. وبالرغم من اعتماد الدولة العثمانية على النظام المدرسي العثماني وربط أجهزة القضاء بعاصمة الدولة، استانبول، لم يحل هذاالنظام مكان الطرق المعهودة في اكتساب العلم. وهكذا يعتبر المؤلف أن «العلماء الذين خسروا مواقعهم ونفوذهم كانوا يقاومون إخضاعهم للشروط الوظيفية الحرفية، ويرفضون بالتالي مبدأ الإلحاق المذهبي أو المدرسي. هؤلاء العلماء الذين كانوا عرضة لتدخلات استانبول في شؤونهم، كانوا ينمون شعوراً غامضاً بعروبتهم إزاء الأروام (الأتراك). . .» (ص ٦٠).

ويخلص الكاتب إلى القول إن المدينة الإسلامية أخذت طابعها مع النمو التدريجي للفقه، مما يجعلها «مدينة الفقهاء». إلا أن القوانين السلطانية كانت تُعمِّقُ الفوارق بين الجماعات وتفقد المدينة وحدتها. ولم يتمكن الفقهاء من مقاومة هذا التيار وتحولوا إلى هيئة تكتسب خصائص الجماعات ذات الطابع الحرفي. كان هذا الطابع الحرفي يكرس تراجع روح الإبداع لمصلحة تسجيل الشروح والحواشي على فنون وأعمال سابقة. فتحول الدور القيادي الاجتماعي والسياسي إلى حرفة العلم وحرفة الفقهاء التي أصبحت تورث، مما أدى إلى بروز عائلات تتمتع بوظائف محددة كالتدريس والخطابة أو الإفتاء. وأصبح المسجد المكان المركزي للوظائف الدينية التي أُلحق بها دفن الموتى وخدمة قبور الأولياء. وقد أدى مبدأ توارث الوظائف الدينية إلى المشاحنات. إلا أن الجهاز الديني

أبقى على صلاته مع المجتمع، فكان هناك حرفيون يقومون ببعض الوظائف الدينية كالأذان، كما أن كبار العلماء أنفسهم مارسوا التجارة، وكان بعضهم مالكين للأراضي والعقارات مما أدى إلى تشابك مصالح العلماء مع مصالح المالكين والتجار. إلى جانب المفتي، كان هناك نقيب الأشراف الذي يمثل العائلات المتحدرة من سلالة الرسول. وأصبح نقيب الأشراف والمفتي من الشخصيات التي تلعب دوراً مهماً في شؤون المجتمع الأهلي كالتوسط مع الحكام، مما أدى إلى تحول الجهاز الديني إلى مؤسسة ذات طابع وسيط. هذا الدور الوسيط أدى إلى بروز انتقادات العامة وأهل التقوى ورجال التصوف.

ولهذا، وفي هذه الفترة، وبعد تقلص أتباع المذهب الحنبلي، حلّ التناقض بين التصوف والفقه حول «المدى المعرفي»، فمثلاً وجهين للإسلام نظراً وسلوكاً، وقد قلَّلَ من شأن هذا التعارض انحناء الفقهاء للمتصوفة وانصياعهم لمعتقداتهم (ص ٧٥). واستحوذ كبار الصوفية على نفوذ واسع في أوساط العامة والحكام والسلاطين. وقد أمن التداخل بين الصوفية والمنظمات الحرفية للمتصوفة نفوذاً فعلياً لدى العامة.

وقامت سياسة الدولة العثمانية على التضييق على بعض المتصوفة وتشجيع بعض الطرق (كالمولوية). وشكلت المدن الميدان الأوسع لنشاطهم وشملت حتى العديد من الفقهاء، حتى أن المؤلف يقول: «اجتاحت المدن، التي صاغها الفقهاء وفق قواعدهم وأحكامهم، طرق التصوف ومعتقداتها. وانجرفت العامة، كما انجرفت الخاصة من العلماء أنفسهم، في الاعتقاد بقدرات المتصوفة» (ص ٨١). وبشكل عام أبدى الفقهاء خضوعهم للتصوف، والتمسوا لرجاله الأعذار بسبب عجز الآلة المعرفية الفقهية عن التصدي للتحديات التي أبرزتها المعتقدات الصوفية في وجه العلماء والفقهاء.

والواقع أن القرن السادس عشر يمثل مرحلة انتقال المجتمع المدني إلى جماعات تفصل بينها عوامل التمايز الخاصة بكل جماعة مهنية أو دينية أو عرقية.

ويركز المؤلف في الفصل الثالث على وعي الفقهاء أو، بالأحرى، عدمه عن إدراك مسار الأحداث حيث اعتقد العلماء أن انخفاض السلطة العثمانية في مصر

يعني عودة جزء مما فقدوه من نفوذ ومناصب. وأدى بروز أمراء المماليك فعلاً لدور متواضع مجدد للعلماء لم يصل إلى الحد الذي أمّلوه هم. فقام صراع بين الأمراء المماليك الذين جاءوا من بعد علي الكبير والولاة العثمانيين في الفترة الأخيرة من القرن. وفي هذه الفوضى التي بلغت أوجها خلال الاحتلال الفرنسي لمصر سنة ١٧٩٨، نلمح دوراً مرتقباً للعلماء، وقد أصبح لعلماء الأزهر نفوذ واسع بين صفوف الأهالي. فقاموا بدور الوساطة بين الأهالي وأمراء المماليك. وتألفت قيادة العلماء من شيخ الأزهر ورؤساء المذاهب السنية الأربعة ونقيب الأشراف. كما اتخذ رؤساء الطرف الصوفية من الأزهر مقراً لهم. ويعتقد المؤلف بأن علماء الشام عامة لم يحظوا بمثل ما حظي به علماء مصر في ظل سيطرة المماليك. ووضع علماء الشام خطاً فاصلاً بين نفوذهم المتأتي من العلم وبين ممارسة أي شكل من أشكال السلطة. وأبدى العلماء ولاءً للدولة العثمانية أمام صعود قوة أغوات العسكرية ورفضوا المشاركة في السلطة أو الحكم بعد دخول القوات المصرية إلى دمشق. وكذلك فعل علماء مصر حيث وضعوا فاصلاً بينهم وبين شؤون الدولة والسياسة.

من هذه الأمثلة وغيرها يتوصل الكاتب إلى رسم التبدل الذي حدث للعلماء. فبعد تقلص دور الحكومة العثمانية في القاهرة، شغل العلماء جزءًا من الوظائف التي انحلت بغياب الإداريين العثمانيين، فاستحوذ كبار العلماء على التزام الأرض في الأرياف وراكموا الثروات واتسعت سلطاتهم الشرعية والدينية. ومع الاحتلال الفرنسي لمصر وغياب العثمانيين والمماليك نما دور العلماء بشكل سريع وتجاوزوا حدود المهام الفقهية ووضعتهم الظروف في مواجهة دورهم الجديد بعد تشكيل الديوان. وفي سبيل تبرير مشاركتهم في أعمال الديوان كان لا بد أن يقوم العلماء بمراجعة الإطار المعرفي الفقهي للبحث عن الصيغة الموافقة التي اشتملت على وجوب استمرار مصالح عموم المسلمين. إلا أن صغار العلماء بشكل خاص رفضوا هذا التبرير واعتبروه تسويغاً لحكم محتل غير مسلم. وقام نقيب الأشراف عمر مكرم بحض الشعب على الثورة ورفع البيرق وتبعه الألوف من العامة.

وكـان عشرة من كبار علماء الأزهـر في عداد الهيئـة التي شكلها الفـرنسيون وأُعطيت اسم الديـوان. وأشار العلماء عـلى الفرنسيـين بتقليد منـاصب الشرطة والاحتساب والعسكر للمماليك. ونظر العلماء إلى مشاركتهم في الديوان على أنها استمـرار لدورهم الـوسيط وطلب الشفاعـة. لكن عامـة الناس نـادت بالجهـاد وتجـاوزت الأحداث الـدور الوسيط. وحـرض صغار العلماء عـلى الثورة، وكـاد الجهاز الديني ينشطر إلى قسمين.

وعنـد عودة العثمانيين بعـد الاحتلال الفـرنسي، بدأ الـدور المميـز للعلماء بالتلاشي وأعاد الأتراك سيـطرتهم على القضـاء. ووقف العلماء إلى جانب محمـد علي وطالبوا مع نقيب الأشراف عمر مكرم بـاستقالـة الوالي. وتخـلى العلماء عن المشاركة في الشؤون العامة وسلمـوا السلطة إلى محمد عـلي. وأصبح محمـد علي المرجع في تحديات العسكر ونقيب الأشراف مكرم المرجع إذا صدرت التعديـات من الـرعية. فلعب مكـرم دور الزعـامة الشعبيـة معتمداً عـلى صغـار المشـايـخ وأرباب الحرف وأهل السوق. وتم تقليص نفوذ العلماء انطلاقـاً من التدخـل في شؤونهم الخاصة فانكفأوا، مجدداً، إلى وظائفهم الدينية والتزموا حدود الأزهر.

ويخلص الكـاتب إلى القـول إن إقصـاء العلماء عن دورهـم الـوسيط خـلال عهـد محمد عـلي، كان نتيجـة مباشرة لنـوع النظام الـذي سعى محمـد عـلي إلى إقامته، أي نظام مركزي دون القوى الوسيطة كـالمماليـك، ونظام الحـرف ونظام الأراضي في الأرياف. وقد نُـزعت إدارة الأوقاف من العلماء ووُضعت تحت إدارة حكومية مستقلة. كل هذا أدى إلى فقـدان العلماء لدورهـم الاجتـماعي وأدى إلى إضعافهم وإفقارهم. هذا في مصر.

أما علماء دمشق والشام فكانوا يستعدون لخوض سلسلة من التجـارب حتى نهاية القرن التاسع عشر. ارتبطت بلاد الشـام بعاصمـة الدولـة في نهاية القـرن التـاسع عشر إلى حـدٍ لم تبلغه في أي وقت آخـر. وسجلت الصـوفيـة وخـاصـة النقشبندية تأثيراً قوياً عـلى بلاد الشـام حيث إنها انبعثت في الطبقـات الوسـطى التي واجهت تهديد حملة توسع التجـارة الأوروبية عـبر طريق الهنـد. وقد وقعت ولاية دمشق تحت تأثـير ولاية عكـا أيام أحمـد باشـا الجزار، التي بـرزت في نهاية

القرن الثامن عشر كمركز إداري وسياسي واقتصادي. وقد وقف علماء دمشق من حكام عكا موقفاً معارضاً. وجاء احتلال إبراهيم باشا لبلاد الشام ليشكل تحولاً حاسماً في أوضاع العلماء.

فقد اتبعت في بلاد الشام السياسة التي طبقت في مصر، أي إقامة دولة مركزية تمسك بالشؤون كافة مما استدعى تقليص نفوذ رجال الدين وتقويض القوى الوسيطة. واعتبر العلماء خروج المصريين عام ١٨٤٠ انتصاراً لهم. وظهر العلماء سنة ١٨٤١ وكأنهم الحلفاء الرئيسيون للدولة العثمانية التي استرجعت حكمها لبلاد الشام. كان العلماء يتحولون من طبقة وسيطة بين الحكام والأهالي إلى شركاء في الإدارة والسلطة المدنية. إلا أن العلماء انكفأوا في نهايات القرن التاسع عشر تدريجاً إلى أجهزتهم الفقهية الضيقة لعدة عوامل، منها: فشلهم في دورهم الحكومي عبر مجالس الإدارة والمشورة ومعارضتهم بشكل ثابت للتحديث.

ولم تستطع أجهزة العلماء التخلص من المحاولات التجديدية. فرشيد رضا، يمثل عند المؤلف، تقدم الاتجاه الاصلاحي الذي أصبح له مناصرون في دمشق وبيروت. كما يخلص الكاتب إلى أن انكفاء العلماء يعني نزع صفة قادة المجتمع المدني عنهم مما يطال البنية الاجتماعية والسياسية ككل. فالمستهدف الأساسي ليس الجهاز الفقهي الحرفي بل الدور الاجتماعي والسياسي. في مقابل هذا، ستعتمد الدولة أكثر فأكثر على خدمات كتاب الدواوين. كل هذا أدى إلى إعادة ثنائية الفقيه والكاتب في سياق آخر. وهذا ما يتناوله الفصل التالي.

كان كاتب السلطان منتمين إلى الفرع الأكثر نشاطاً في الطبقة الحاكمة في الدولة العثمانية لتسلمهم شؤون الخزينة والمحاسبة ومراسلات السلطان. وقد هيمن الطابع الحرفي الصرف على جماعة أهل العلم. وكانت معرفة الإنشاء وجودة الخط والكتابة وإتقان اللغات من الشروط الضرورية الملازمة لصنعة الكاتب. كما يشتمل إعدادهم المعارف الاسلامية التقليدية من أدب وتاريخ وفقه ولغة.

وتتبلور الفروقات بين العلماء من جهة والكتّاب من جهة أخرى ليس في نوع الوظائف المنوطة بكل فريق فحسب، بل وأيضاً من خلال جهازين معرفيين. فالشريعة هي المرجعية بالنسبة للفقهاء بينما تشكل القوانين مرجعية الكتّاب. وبهذا شكل الكتّاب الخبرة الضرورية لتسيير شؤون الدواوين والدولة. وتمكن رئيس الكتّاب من توسيع نفوذه تدريجياً. وتمكن عدد من رؤساء الكتاب من التوصل إلى منصب الصدر الأعظم خلال القرن الثامن عشر.

ومنذ قوجي بيك، فإن انتقاد القوات الانكشارية العسكرية وجهاز العلماء الديني سيصبح من المسائل الشائعة التي يكررها كتّاب الرسائل خلال القرن السابع عشر. وعلى امتداد هذا القرن كان الكتاب ينتقلون من المهمات الحرفية المستلزمة للخبرات الدقيقة إلى تكوين وجهة نظر حول أوضاع الدولة التي يخدمونها، بصفتهم مستشارين للوزراء والسلاطين. وكان الكتّاب أكثر تنبهاً لأزمة الدولة وخاصة أن مقترحاتهم تعززت بمعارف جديدة يستقونها من مصادر جديدة. وتمكن الكتاب من اكتشاف مرجعية نظرية تختص بمشاكل الانحطاط وأدوار الدول. كما أن الكتاب الذين تخصص بعضهم بالاتصال بالسفراء الأجانب كانوا يقظين إلى ما يجري في أوروبا وبضرورة التعرف إلى العلوم الحديثة. إذن، يتعلق الأمر بقدرة الجهاز المرجعي للكتاب على استيعاب العلوم الحديثة. فاهتمام الكتّاب بالجغرافيا، مثلاً، هدف إلى معرفة العالم المعاصر ودول الأعداء، ولهذا، اعتمدوا على مصادر أوروبية والأمر لا يتعلق فقط باستخدام المصادر بل بكتابة التاريخ بعد أن تخلى عن كتابته العلماء وبعد أن انحسرت تقاليد المحدِّثين.

إن الميل إلى التتريك وإلى الاطلاع على العلوم الحديثة في أوروبا أدى إلى رفع شأن الكتاب والتقليل التدريجي من أهمية العلماء. ولهذا، ارتبط الإصلاح بالانفتاح على الغرب الذي دعا إليه الكتاب الذين أصبحوا وزراء ومستشارين وسفراء. وخاصة في فيينا وموسكو وبودابيست وباريس.

وبسبب التقليد الصارم للعلماء، كان من الصعب إدخال أي تجديد دون إخضاعه للمراقبة. فقد رفضوا مثلاً تداول العقاقير الطبية ومزاولة الطب

الحديث. وفي بداية الأمر رفضوا إدخال الطباعة إلا أن فتوى صدرت لاحقاً تتضمن الموافقة على إنشاء المطبعة، «شرط عدم طباعة الكتب الدينية». لهذا يستنتج الدكتور زيادة أن الجهاز الديني وضع نفسه خارج هذه الوسيلة، وبالتالي خارج التطور العلمي.

أما الكتّاب فقادوا تيار التحديث ونقل العلوم عن الغرب. وكانوا إلى جانب السلطان يسوغون مبدأ الأخذ عن أوروبا رغم المحاذير الدينية. وأصبحت رسائل الكتّاب ترسم سياسة الدولة في الداخل وإزاء الدول الأجنبية في الخارج.

إن السياسة التي انتهجها السلطان محمود الثاني تهدف إلى تعزيز مركزية الدولة، وقد وضع خطوطها العريضة الكتّاب والإداريون وأهل القلم. وقد أضاف إليها السلطان مبدأ ذرائعياً يتلخص باستخدام رجال الدين لإنفاذ برنامجه. وبعد القضاء على جهاز الانكشارية، تم إضعاف كل القوى التقليدية وفي مقدمتها جهاز العلماء. وبهذا، احتل المتعلمون الجدد لمواقع الكتّاب في دواوين الدولة وأجهزتها «وشكلت الفئة الجديدة من خريجي المعاهد العلمية والتقنية، طبقة من كتاب الدولة». وبدوره أدّى انخراط الكتّاب في مشروع الدولة إلى ذوبان مؤسستهم واضمحلال حرفتهم بالمعنى التقليدي لها.

وفي بلاد الشام نما دور الكاتب حول الحكّام المحليين الآخذين بالبروز. فقام تحالف بين الحكام والعسكريين من جهة وبين الكتّاب من جهة أخرى. وعزز الكتّاب أوضاع طوائفهم وابتدعوا ضرائب جديدة وطرائق مبتكرة للاحتكار. وهكذا، أصبح الكاتب الشريك في الرأي شريكاً في المداخيل المتراكمة.

أما في مصر، فكان الكتبة يقصرون عن خدمة متطلبات الدولة وأجهزتها النامية. فوقع التعارض بين متطلبات الدولة وبين تقاليد الكتّاب. ولهذا، قام محمد علي باشا بتفكيك حرفتهم وحلت مكانها طبقة من المتعلمين.

لقد أصبح الكاتب المسيحي من أعيان العلماء والأدباء، وفي الحقيقة تحول

الكاتب إلى أديب ومؤرخ (ناصيف اليازجي، مثلاً). كما عمل بعضهم في خدمة القناصل الأوروبيين كتراجمة. وتحول بعضهم إلى الأدب والتجارة أو اتصلوا بالمبشرين وعملوا في الإرساليات كمدرسين.

ولهذا مثلت العودة إلى أصول اللغة العربية آخر مراحل تفسخ الكتابة الديوانية التقليدية. ووضعت هذه الفصحى الجديدة في خدمة نقل المفاهيم الحديثة، فكانت لغة القانون واللغة السياسية ولغة الفكر. إلا أنها أصبحت لغة فنية أدبية معزولة بالرغم «من ادعائها العودة إلى جذور اللغة العربية والمجهود الذي بذلته لاستحضار التراث الشعري الجاهلي. إلا أنها ارتبطت بالحداثة على النمط الأوروبي»... (ص ٢٢٢). ولهذا وقع انقطاع ما بين هذه العربية التي عبرت عن قيم العلمنة وبين لغة الفقهاء.

باختصار، فإن الكاتب الجديد استخدم اللغة بشكل جعلها مرتبطة بالدولة واحتياجاتها (رفاعة الطهطاوي وعلي مبارك، مثلاً). وقد استعملت اللغة العربية في مصر، كأداة لتيسير علوم العصر بينما استخدمها المشرقيون للتأكيد على التناقض بين التقليد والحداثة والدين والدولة. ويستنتج الدكتور زيادة «ثنائية جديدة حلت مكان الثنائية التقليدية. ومكان الثنائية التي عبر عنها كل من كاتب الديوان والعالم الفقيه، سيبرز الإصلاحي الذي أراد أن يرث دور الفقيه، والمثقف الذي ينحدر من بيئة كتّاب الديوان» (ص ٢٢٦).

اعتبرت المدة من بدء القرن التاسع عشر وحتى اليوم «عصر نهضة»، لأن هناك قطيعة بين الماضي والحاضر وبين القديم والحديث والتي تخفي وجهاً آخر وهو الاتصال بين الغرب الأوروبي والشرق الإسلامي. ويتتبع هذا الفصل المدراسات التي تبحث في تطور الفكر الحديث (مثل «الفكر الغربي في العصر الليبرالي لألبرت حوراني و«المثقفون العرب والغرب» لهشام شرابي وغيرهما). لكن الدكتور زيادة يخلص إلى أن هموم الفقهاء ولغتهم كانت في واقع الأمر متصلة بهموم الناس اليومية «أما اللغة الفصحى فكانت بشكل خاص من اصطناع الكتّاب واللغويين المسيحيين، وعبرت في واقع الأمر عن نخبة أدبية ضيقة ومعزولة» (ص ٢٤٠). كما يرى المؤلف، بعد تحليل آراء عبد الله

العروي ومعارضته له، أن المثقف اندفع في مشروع الدولة الحديثة بينما أبقته الدولة خارجها. هذا الإبعاد يؤدي إلى وعي المثقف لذاته لكنه يزيد، جديداً، من التصاق المثقف بمبدأ الدولة. كما أن المثقف يسلم بأسبقية السياسي على الثقافي. إلا أن العديد من الالتباسات تنشأ عن التحاقه بالدولة التي لا تعترف بهوية تخصه، وعند إبعاده لا تعترف باستقلاليته.

في الختام، لا بد من القول أن هذا الكتاب يتميز باستقرائه لتاريخنا الحديث من خلال ثنائيات شدد عليها المؤلف، منها ثنائية الفقيه وكاتب السلطان والفقيه والمحدث والفقيه والمتصوف، وثنائية المصلح والمثقف. وثنائية بلاد الشام ومصر وثنائية المجتمع والدولة. والكتاب غني جداً بمحتواه، دقيق جداً في تحليلاته واستنتاجاته.

يعيد المؤلف الشخصيات التي تناولها بالتحليل إلى بيئاتها الاجتماعية ويهمل عن عمد آراءها وأفكارها.

ويبدو من قراءة هذا الكتاب أن للتاريخ منطقاً يتجاوز أركان المجتمع التي يصهرها في قوالب جديدة يدفع به إلى الأمام، كما يبدو أيضاً أن كاتب السلطان والمثقف والفقيه من إفرازات البنى الاجتماعية والاقتصادية والسياسية، وقد اسهموا بأنفسهم في الإجراءات التي أفضت إلى القضاء على حرفهم.



المساهمون في هذا العدد

هشام جعيط:
أستاذ بارزٌ في الجامعة التونسية، ومؤرخ فكرٍ معروف. أهمّ مؤلفاته: الكوفة، والإسلام والغرب، والشخصية العربية الإسلامية، والفتنة الكبرى.

أولريك هارمان U. Haarmann:
أستاذ الدراسات الإسلامية بجامعة فرايبورغ بألمانيا. له دراساتٌ كثيرةٌ عن العصر المملوكي. وله اهتمامات بالمسائل الثقافية والاجتماعية في التاريخ الإسلامي.

فرد دونّر F. Donner:
أستاذ التاريخ الإسلامي بمركزدراسات الشرق الأدنى بجامعة شيكاغو. وتدور دراساته حول الحقب المبكّرة في التاريخ الإسلامي. أقدم أعماله العلمية وأشهرها: الفتوحات العربية.

صلاح الدين الجورشي:
كاتب تونسي، مهتم بقضايا ومشكلات الفكر الإسلامي، والحركات الإسلامية الحديثة. له دراساتٌ وبحوثٌ منشورة في المسائل الفكرية والسياسية الإسلامية المعاصرة.

علي زيعور:
أستاذ الدراسات الإسلامية بقسم الفلسفة بالجامعة اللبنانية، ببيروت. له اهتمام خاصّ بالجوانب النفسية والتربوية للفكر العربي الإسلامي قديماً وحديثاً. أهمّ مؤلفاته: موسوعة التحليل النفسي والاناسي للذات العربية (في عشرة أجزاء)، وتاريخ الفلسفة الهندية.

رضوان السيد:
أستاذ الدراسات الإسلامية بالجامعة اللبنانية. مؤلّفاته: الأمة والجماعة

والسلطة: دراساتٌ في الفكر السياسي العربي الإسلامي (١٩٨٤)، ومفاهيم الجماعات في الإسلام (١٩٨٥)، والإسلام المعاصر (١٩٨٦)، والجماعة والمجتمع والدولة: سلطة الأيديولوجيا في الفكر السياسي العربي الإسلامي (١٩٩٢)، والاعتزال في الفتنة: دراسةٌ في الآثار العقدية والفقهية للحرب الأهلية في الإسلام (١٩٩٣)، وسياسيات الإسلام المعاصر: مراجعات ومتابعات (١٩٩٢). ونشراته: الأسد والغوّاص: حكايةٌ رمزية عربيةٌ من القرن الخامس الهجري (١٩٧٨)، وقوانين الوزارة وسياسة الملك للماوردي (١٩٧٩)، وتسهيل النظر وتعجيل الظفر للماوردي (١٩٨٧)، والإشارة إلى أدب الإمارة للمرادي (١٩٨١)، والجوهر النفيس في سياسة الرئيس لابن الحدّاد (١٩٨٣)، وتحفة الترك فيما يجب أن يُعمل في المُلك للطرسوسي (١٩٩٢).

ناصر المرشد البريك:

أستاذ مساعد في جامعة الملك سعود - كلية العلوم السياسية - الرياض. له اهتمامات بالفكر السياسي الاسلامي، والعلاقات الدولية في الإسلام. يصدر له كتابان: الأول، باللغة الانكليزية هو «الإسلام والنظام العالمي» (أطروحة للدكتوراه) والثاني، «النظرية الإسلامية للعلاقات الدولية: المنطلقات الحية للمنهجية الاسلامية والفكر الاسلامي» (ترجمة).

أحمد موصللي:

أستاذ مساعد في الجامعة الأميركية في بيروت. تتمحور دراساته حول الفكر الاسلامي الحديث. صدر له حديثاً كتاب: «الفكر الاسلامي المعاصر، دراسات وشخصيات: سيد قطب».

عبد الله يحيى السريحي:

مسؤولٌ بمكتبة كلية الآداب بجامعة صنعاء. له اهتمامٌ بالنواحي العقدية والأيديولوجية في التاريخ العربي الإسلامي.

مجلة الاجتهاد
ملفات الأعداد المقبلة

فكرة الدولة وبنية الدولة
في المجال الحضاري العربي الإسلامي (٣)
شتاء العام ١٩٩٢

****

الأمة والجماعة والدولة
إشكاليات التوحد والاستيعاب والانقسام
في المجال السياسي العربي الإسلامي
ربيع العام ١٩٩٢

****

البداوة والحضارة في التاريخ العربي
صيف العام ١٩٩٢

****

التجارة والزراعة والنقد والسلطة
إشكاليات الاقتصاد السياسي للدولة
العربية الإسلامية
خريف العام ١٩٩٢

****

التعرُّب والتمذْيُن والتوحُد
قضايا اللغة والسياسة والهوية
في المجال الحضاري العربي الإسلامي
شتاء العام ١٩٩٣

****

قضايا العمل والكسْب والتراكُم
في المجال العربي الإسلامي
ربيع العام ١٩٩٣

****

الأمة العربية
صراعات الثقافة والسياسة في المنطقة
العربية
صيف العام ١٩٩٣

****

صدر حتى الآن
من مجلة الاجتهاد

المدينة والدولة في الإسلام (٢)

****

الاجتهاد والتجديد في المجال
الحضاري العربي الإسلامي (١)

****

الاجتهاد والتجديد في المجال
الحضاري العربي الإسلامي (٢)

****

الاجتهاد والتجديد في المجال
الحضاري العربي الإسلامي (٣ ـ ٤)
هموم الحاضر والمستقبل

****

السلطة
الفكرة والبنية في المجال
الحضاري العربي الإسلامي (١)

****

فكرة الدولة وبنية الدولة
في المجال الحضاري العربي الإسلامي (٢)

****